

عقل در حکمت مشاء

از ارسطو تا ابن سینا

تألیف

دکتر علی مراد داودی

چاپ اول

اسفند ماه ۱۳۴۹

عقل در حکمت مشاء

از ارسطو تا ابن سینا



چاپ این کتاب بتاريخ بهمن ماه ۱۳۴۹ خورشیدی در چاپ مردمبارز
پایان رسید

عقل در حکمت مشاء

از ارسطو تا ابن سینا

تألیف

علی مراد داودی

چاپ اول

طهران، آذر ماه ۱۳۴۹ ش . ه .

مقدمه

مسأله عقل از اهم مسائل در تاریخ فلسفه اروپائی و اسلامی است و طرح آن تقریباً در همه اعصار مقارن باذکری از ارسطوست . به قول نویسندگان از همان دم که در یونان ارسطورا عقل حوزه درس افلاطون نامیدند گوئی نام این حکیم با نام عقل الفت گرفت و این الفت در ممر ادوار همچنان استوار ماند . با توجه به اینکه از حکما هیچ کس نمی توان یافت که قصد معرفت عقل را نکرده یا لا اقل بحث و فحص خود را در سایر مطالب کمابیش بدین مطلب مرتبط ندیده باشد باید گفت که تبعیت از ارسطو در این طریق یا طرح مطلب به شیوه او یا ادعای حل مشکلات و رفع مبهمات اقوال او یا قیام به معارضه با مفاد عقاید او ، به تصریح یا به تلویح ، از او صاف همه کتب حکمت و دفاتر معرفت بوده است .

با توجه بدین معنی بود که استاد ما آقای دکتر یحیی مهدوی ترجمه کتاب ارسطورا «در باره نفس» که مسأله عقل در دفتر سوم آن طرح می شود به زبان فارسی لازم دیدند و بنده را بدین کار جرأت بخشیدند . این کار تا حدی که از بنده ساخته بود انجام گرفت و ترجمه این کتاب چندی پیش در جزء سلسله انتشارات دانشگاه طهران منتشر شد . در ضمن ترجمه این کتاب بر بنده مسلم گردید که باید مقدمه ای بر آن

بنگارد تا آراء پیشینیان ارسطو را درباره نفس و اشرف قوای آن، یعنی عقل، باز نماید و شرحی در ذکر آراء خود ارسطو در این باره با توجه به همین کتاب و استفاده از سایر آثار او بیاورد و سیر آراء مشائین را بعد از ارسطو در باره نفس و عقل مشهود سازد.

چون این مقدمه پرداخته شده به نظر رسید که تناسب آن با کتاب ارسطو از لحاظ اجمال و تفصیل از میان رفته است و اگر مقدمه‌ای بر آن کتاب باشد از قبیل فرع مزید بر اصل خواهد بود. از این رو بخشی از آن را که در ذکر عقاید اسلاف ارسطو بود به صورت مقدمه‌ای بر کتاب او آورد و باقی مطالب را در چهار بخش به صورت کتابی مستقل تنظیم کرد و برای انتشار آماده ساخت و نام آن را «عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا» گذاشت.

این کتاب نقائصی بسیار دارد که جزئی از آن را برخی از استادان که فرصت یافته اند که قبل از انتشار نظری به اوراق آن بیفکنند باز گفته اند و مابقی را بعد از اینکه انتشار یافت فضائلی که عنایت به مطالعه آن یابند باز می‌گویند تا در طبع دوم کتاب با توجه بدین ملاحظات تجدید نظر در مطالب آن شود. اما چون به اغلب احتمال این کتاب چندان متاع مرغوبی نخواهد بود که انتشار آن تکرار پذیر و لازم دید که در این مقدمه به بعضی از نقائصی که این استادان در طی مطالعه نسخه مخطوطه آن یافته و گفته اند اشاره شود تا اگر فرصت تغییر مطالب بر طبق این اصلاحات به دست نیاید لا اقل این فوائد فوت نشود و یک سره از میان نرود.

آقای دکتر یحیی مهدوی فرمودند که در بخش اول کتاب تفصیلی بیش از آنچه در خور بود به کار رفته و بعضی از مطالب در فصول مختلف تکرار شده است. جناب آقای دکتر غلام حسین صدیقی نتیجه‌ای را که از جمله ابواب گرفته شده و در ختام کتاب آمده است نپسندیدند و تقریب رأی ارسطو را درباره معقولات به مذهب افلاطون جائر ندیدند. آقای دکتر احمد فرید در صحت بعضی از اصطلاحات آن تردید کردند؛

از جمله : دو اصطلاح « خارجیت » و « واقعیت » را که در این کتاب احیاناً به معنی متداول در عرف عام به کار رفته است به سبب معنی محدودی که این دو لفظ در آثار حکماء دارد صحیح ندانستند ، و رأیی را که با اقتباس از اکتاوهاملن در صفحه ۷۷ در مقایسه منطق و روان شناسی در نظراسطو آمده است مردود شمردند و تأکیدی را که درباره زیست شناسی ارسطو و تأثیر آن در جهت سیر آراء فلسفی او شده است رواندیدند و چند نکته دیگر از همین قبیل را یاد آور شدند . آقای دکتر سیدحسین نصر درج فهرستی از تمام کتب و آثاری را که در باره نفس و عقل در فلسفه مشائین تاکنون تألیف شده است ، اگرچه در این تألیف از آنها اقتباس مطالب نشده باشد ، لازم شمردند .

در حواشی این کتاب هر جا که ارجاع به « روبن » ، بدون توضیح دیگری شده باشد ، منظور کتاب « ارسطو » تألیف ائنون روبن است ، و منظور از « راس » کتاب « ارسطو » تألیف و.د. راس یعنی ترجمه فرانسوی این کتاب است ، و منظور از « هاملن » کتاب « هیئت تألیفی آراء ارسطو » تألیف اکتاوهاملن ، و منظور از « نوینس » کتاب « تحول روان شناسی ارسطو » تألیف ف. نوینس ، و منظور از « دوکورت » کتاب « نظریه عقل در مذهب ارسطو » تألیف مارسل دکورت ، و منظور از « رود » کتاب « نفس » تألیف ا. رود است ، مگر اینکه به آثار دیگری از همین مصنفان به اسم و رسم تصریح شده باشد ، و مشخصات این کتب در فهرست مأخذ این کتاب در دو صفحه ۴۳۷ و ۴۳۸ آمده است .

نگارنده از دوست عزیز خود آقای محمود عظیمی مدیر کتابخانه دهخدا که موجبات انتشار این کتاب را فراهم آورده اند سپاس گزار است .

طهران ، نوزدهم آذرماه هزار سیصد و چهل نه هجری شمسی ،

علی مراد داودی

بخش اول

شرح آراء ارسطو

راجع به نفس و عقل

فصل اول

موضوع و مرتبه و روش روان‌شناسی ارسطوئی

۱- موضوع روان‌شناسی در نظر ارسطو

بحثی را که در فلسفه ارسطو راجع به نفس و قوای آن به عمل آمده است نباید با روان‌شناسی به معنی جدید اشتباه ساخت، موضوع روان‌شناسی ارسطو تنها بحث راجع به احوال و صفات نفس نیست، بلکه، علاوه بر آن، کشف ماهیت نفس را نیز در نظر دارد. به این ترتیب روان‌شناسی او جنبه فلسفی می‌یابد، و با مبادی علم طبیعت و مابعدالطبیعه ارتباط می‌جوید. از طرف دیگر، چون بین نفس و حیات قائل به تغایر نیست، روان‌شناسی او با علمی که امروز زیست‌شناسی می‌نامیم، لااقل از لحاظ اصول و مبادی و اوصاف عمومی حیات، مرتبط و مختلط می‌شود. بدین ترتیب روان‌شناسی ارسطوئی علمی است که موضوع آن اعم از موضوع روان‌شناسی عمومی است، و علاوه بر بحث راجع به احوال نفسانی قسمتی از فلسفه اولی را، برای تعریف نفس و تبیین ماهیت آن^۱، و قسمتی از علم الحیوة را، به سبب یگانگی جان و روان که ارسطو قائل به آن است، شامل می‌شود.

۱ - هم‌چنین برای تحصیل رأیی در باب تجرد و بقای آن.

۲- مرتبه روان شناسی ارسطویی

ارسطو، چنان که در مبحث خاصی گفته خواهد شد، اعمال نفس را در بدن متحقق می‌داند، و این دو امر، یعنی نفس و بدن را، متلازم می‌شمارد. به عقیده او موجود زنده اعم از نبات یا حیوان، جزئی از طبیعت است، و شناختن ماهیت آن جز با تشخیص انتزاعی ماده از صورت و تبیین ماده به وسیله صورت میسر نیست، و تعریف صحیح هر کدام از این موجودات هم باید شامل علت صوری و غائی و هم شامل علت مادی آنها باشد، علت مادی در موجودات زنده همان جنبه بدنی آنهاست. اما علت صوری در چنین موجوداتی نفس است، اعم از نفس نباتی (غذیه و مولده)، یا نفس حیوانی (محرکه و حساسه)، یا نفس انسانی (ناطقه یا عاقله). یعنی نفس است که طبیعت خاص هر کدام از این موجودات زنده را تشکیل می‌دهد. و اوصاف مربوط به این طبیعت را در موادی که اختصاص به هر یک از آنها دارد پدیدار می‌سازد، و چون در این موجودات صورت و ماده چنان وحدتی باهم دیگر دارد که، جز به وسیله انتزاع و از لحاظ منطقی، قابل تفکیک نیست، نفس جزئی از طبیعت می‌شود، و در طبقات سه گانه علوم نظری، که بین آنها سلسله مراتب ملحوظ و معتبر است. روان شناسی یکی از اجزاء علوم طبیعی می‌گردد.^۱

چنانکه خود ارسطو در موارد متعدد از آثار خود تصریح کرده است مباحث مربوط به نفس به فلسفه طبیعی اختصاص دارد. از جمله در کتاب نفس می‌گوید: «مطالعه نفس اعم از اینکه جمله نفس منظور باشد یا نفس بدان معنی که ما بیان می‌کنیم در شأن عالم طبیعیات است.»^۲

اما مقتضی چنان است که استثنائی در این مورد قائل شویم. و چنانکه در جای خود بیان خواهد شد در اینجا نیز، بر حسب تناسب موضوع، اشاره بدین مطلب کنیم

۱- درباره نفس ۴۰۳ الف ۲۸-۴۰۳ ب ۱۹

۲- درباره نفس ۳۰۳ الف ۲۷ تا ۲۸ و همچنین رجوع شود به ما بعد الطبیعه E ۱۰۲۶ الف ۴

و اعضاء حیوانات ۶۴۱ الف ۱۷ و ۱۷ ب ۱۰

که به عقیده ارسطو در بین اعمال و احوال نفس عمل قوه عقلیه دارای جنبه مادی نیست، و آثار این عقیده که در بعضی از فقرات کتاب اول از رساله نفس ارسطو به تردید بدان اشاره می شود در کتاب سوم به وضوح پدیدار است. از جمله در کتاب اول می گوید که: «هرگاه بعضی از اعمال یا احوال نفس حقیقه^۱ خاص خود او باشد نفس را وجودی جدا از بدن تواند بود»^۲ و در کتاب سوم این تردید را تا حدودی مرتفع می سازد و عملی را که خاص خود نفس است تمیز می دهد و آن عمل تعقل است که، به سبب اینکه انتساب و ارتباط به هیچ گونه آلات بدنی ندارد، غیر مادی است.^۳

هرگاه مطالعه نفس را شامل تمام اجزاء و اعمال نفس بدون استثنای هیچ يك از قوای آن بدانیم و از این حیث آن را جزء علوم طبیعی بگیریم تمام اقسام حکمت محصور به علم طبیعت می شود. چه، چون محسوس با حس و معقول با عقل متضایف است و متضایفان به عقیده ارسطو موضوع علم واحدی است، هرگاه تمام اعمال نفس که از جمله آنها عقل است موضوع علم طبیعت باشد، ناچار معقولات نیز مانند محسوسات در همین علم مورد مطالعه و تحقیق قرار می گیرد. بدین ترتیب موضوعی برای علم دیگری به جای نمی ماند. اما اگر مطالعه نفس را بدان معنی که ارسطو بیان کرده است بدانیم ناچار معرفت عقل را از معرفت سایر قوای نفس جدا می کنیم چه، عقل خاص انسان است، و چون هیچ کدام از حرکات سه گانه (کمی و کیفی و اینی) خاص انسان نیست، بلکه همه آنها مشترك در بین انسان و سایر موجودات زنده است، عقل مبدأ هیچ کدام از حرکات نیست، و چون چنین نباشد طبیعت نیست.^۴ و اگر نتوان عقل را شیئی طبیعی، که مبدأ حرکت و سکون و تغیر است، دانست بحث راجع بدان جزء سایر مباحث علم النفس، که مربوط به علم طبیعی بود، واقع نمی شود، و خارج از این علم و برتر از آن جای می گیرد. چنانکه ارسطو خود می گوید که: «حدود مطالعات علم طبیعی تا بعضی از اعمال و

۱- درباره نفس ۴۰۳ الف ۱۰

۲- رجوع شود به کتاب عقل در نظر ارسطو تألیف دو کورت

۳- اعضاء حیوانات ۶۴۱ الف ۱۷ تا ۱۸ و ۲۱ تا ۳۱ و ۳۲ تا ۶۴۱ ب ۱۰

اجزاء نفس، یعنی صوری از آن که جز در ماده ظاهر نمی‌شود، و از این لحاظ مثل فطوست نسبت به بینی است، گسترش می‌یابد.^۱

پس مطالعه عقل موضوع ما بعد الطبیعه یا فلسفه اولی است، چه، عقل به سبب این که مستغنی از هر گونه آلت جسمانی است مفارق یا مفارقت پذیر است.^۲ و موضوع فلسفه اولی نیز اشیاء مفارقه می‌باشد. اینک باید دید که عقل در ضمن مباحث فلسفه اولی چه مرتبه‌ای را حایز است. البته عقل چون از بدن جدا شود و فراق تام پذیرد جزء مجردات، یعنی موضوع خاص علم الهی، می‌شود، ولیکن مادام که با نفس مرتبط است، و تشکیل وجود واحد تقسیم ناپذیر با آن می‌دهد، و به همین سبب علاقه‌ای به بدن دارد، بحث راجع بدان را از مباحث طبیعی یک سره جدا نمی‌توان ساخت، و ناچار مرتبه علم عقل در پایان علمی که از نفس به عنوان صورت بدن بحث می‌کند و آغاز علمی که از صورت مفارق و وجود مطلق سخن می‌راند قرار می‌گیرد، یعنی حد فاصل و رابط منطقه علوم طبیعی با مرحله ما بعد الطبیعه می‌شود.^۳ و شاید بتوان گفت که علم النفس از آن لحاظ که عقل را مطالعه می‌کند مانند علم نجوم است، یعنی همان نسبتی که در بین ستارگان با اشیاء طبیعی دیگر است بین انسان و سایر موجودات زنده نیز صادق است.^۴ پس علم نفس به طور کلی جزء علوم طبیعی است، و بحث راجع به عقل حد رابط علم طبیعت و فلسفه اولی است.

۳ - روش ارسطو در روان شناسی

طرح کلی ارسطو در تحقیق حال نفس چنانکه خود او می‌گوید این است که

۱ - ما بعد الطبیعه، اپیلون ۱۰۲۵، ب ۳۴ تا ۱۰۲۶ الف ۶

۲ - رجوع شود به کتاب سوم نفس ۴۳۰ الف ۲۲ تا ۲۴

۳ - رجوع شود به دو کورت فصل ۳ از بخش ۱ ص ۲۳

۴ - کتاب ارسطو تالیف روبن قسمت ۵ فصل ۱ ص ۱۷۴

نخست طبیعت و جوهر نفس را مطالعه کند، سپس خواصی را که به نفس تعلق دارد بشناسد.^۱ اما روشی که باید در تحصیل این معرفت به کاربرد چیست؟ در مطالعه خواص و اعراض نفس روش برهان را چنانکه در مورد شناختن اعراض همه اشیاء به کار می‌بندیم می‌توان به کار بست. اما در شناختن جوهر نمی‌توان از روش واحدی در باره تمام اشیاء استفاده کرد.^۲ چه، مبادی استدلال بر حسب اختلاف اشیاء اختلاف می‌پذیرد.^۳ و به همین سبب هر علمی بنا بر موضوع خاصی که دارد روش خاصی را اقتضا می‌کند.^۴ این روش در مورد کشف ماهیت نفس برهان نیست، چه، برهان را تنها درباره صفات عرضی می‌توان به کاربرد، و ذات و ماهیت برهان نمی‌پذیرد.^۵ تقسیم افلاطونی را نیز نمی‌توان روش مطالعه ذات نفس قرارداد، چه، این روش به طور کلی مورد انتقاد ارسطو است.^۶ اگر چه ارسطو به طریقه مختار خود تصریح نکرده است از فحوای کلام او می‌توان دریافت که روش استدلال در کشف حقیقت نفس باید منطبق بر روش فلسفه طبیعی باشد، یعنی مبنائی که برای درک حقایق تمام اشیاء طبیعی اختیار کرده، و با تشخیص صورت و ماده از یکدیگر در پی تبیین ماده به وسیله صورت برآمده است، در مطالعه ماهیت نفس نیز باید اساس عمل قرار گیرد. چه، تنها بدین وسیله است که استدلال ماجنبه جدلی و میان تهی خود را از دست می‌دهد و توجه به واقعیت امر می‌یابد، و به هر صورت تعریفی که به عمل می‌آید باید از طریق استقراء و احساس و تجربه صحت آن، یعنی انطباق آن با واقعیت، تحقیق شود.^۷ چه، باینکه معرفت تجربی به اعراض

۱ - درباره نفس ۴۰۲ الف ۶ تا ۸

۲ - درباره نفس ۶۰۲ الف ۱۴ تا ۱۵

۳ - ۴۰۲ الف

۴ - تریکو حاشیه ۲ از ص ۲ ترجمه فارسی

۵ - ما بعد الطبیعه E ۱۰۲۵ ب ۱۴

۶ - آنالو طبقای دوم ۹۱ ب ۱۸ به بعد. اگر چه در عمل نوعی از تقسیم را بکار می‌بندد

(راس ص ۱۸۲)

۷ - تریکو حاشیه ۲ ص ۲ ترجمه فارسی کتاب نفس

دارا به معرفت ذات و تعریف آن نمی‌رساند ، مددی شایان به چنین معرفتی می‌کند، و هرگاه بتوانیم تمام خواص عرضی جوهر را ، چنانکه به تجربه درمی‌آید، بشناسیم به شناخت خود جوهر نزدیک تر می‌شویم.^۱

بدین ترتیب، در هر علمی نخست باید امور عینی را که بدان علم مربوط می‌شود مشاهده کرد ، سپس در پرتو تجربه‌ای که از این راه به دست می‌آید به مطالعه علل آنها پرداخت . در باب نفس همین روش را به کار بسته و کوشیده است که واقعیات را بیازماید، و تعبیر عقلی آنها را به دست آورد . پیوسته در مطالعات خود نگران بوده است که مبادا رشته ارتباط او با امور مجرب و مشهود گسسته شود . و در عالم تجرید افلاطونی فرو رود یعنی دم به دم در پی آن بوده است که فعالیت عقل را با فعالیت حس تطبیق و تشبیه کند ، وجهات اشتراك آن دورا روشن سازد ؛ و موردی را که اختلاف آن دو آغاز می‌شود نشان دهد.^۲ مثلاً برای تحقیق اینکه نفس عاقله از بدن استقلال دارد و انفعال ناپذیر و غیر مادی است ، یا چنین نیست ، از علل فلسفی یا اخلاقی استفاده نمی‌کند . بلکه ، تجربه و مشاهده را به یاری می‌خواهد.^۳ حتی مشاهده‌ای که به عمل می‌آورد جنبه ذهنی ندارد ، چه، روش ارسطو بالفطره مخالف با درون نگری است.^۴ بلکه مشاهده خارجی که ارزش مشترك برای عامه مردم دارد به کار می‌برد. هم چنین برای بیان تقابل حس با عقل از امتیازی که به حکم تجربه در بین معنی مجرد و شیء محسوس درك می‌شود فایده می‌گیرد.^۵ باز برای اینکه مبدا فکرا و با امور خارجی و تجربی فاصله یابد ، و راهی برای حل مسئله عقل در پیش گیرد که دور از وقایع محسوس و امور

۱ - درباره نفس ۴۰۲ ب ۱۷ تا ۲۱

۲ - درباره نفس ۴۰۹ الف ۱۳ و ۱۹ و ۲۶ و ۲۹ و ۳۰ و ۴۲۹ ب ۱۰ تا ۲۲

و ۴۳ ب ۲۹ و ۴۳۱ الف ۱۶ و ۴۳۱ ب ۲۲ و ۴۳۲ الف ۳ و ۹

۳ - درباره نفس ۴۲۹ الف ۱۸ و ۴۴۹ ب ۵

۴ - Introspection

۵ - درباره نفس ۴۲۹ ب ۱۰ تا ۲۲

مشهود باشد، معارضاتی^۱ به میان می‌آورد تا همه و حوده مطلب را با نظر انتقادی بنگرد، و سخنانی که در تأیید و ترجیح هر کدام از آن وجوه می‌توان گفت بشنود، و نتیجه تحقیق او جامع همه جهات باشد. حتی در مورد تمیز عقل منفعل از عقل فعال، برخلاف آنچه از ظاهر مطلب پیدا است، به حکم قیاس عمل نمی‌کند، بلکه، از طریق استقراء مشاهده‌ای را که در همه اشیاء و سراسر جهان مشهود به عمل آورده و نتیجه‌ای را که از آن گرفته است برمسأله عقل تطبیق می‌کند. هم‌چنین می‌گوید که در مطالعه قوای نفس نخست باید اشیاء خارجی را که این قوا بدانها تعلق می‌گیرد مطالعه کرد، چه، شناخت این قوا مستلزم شناخت طبایع آنهاست، و شناخت طبایع آنها به سبب تقدیمی که فعل را بر قوه است محتاج علم به افعال آنهاست و علم به افعال آنها ناگزیر از معرفت اشیائی است که موضوع این افعال است، پس شناختن نفس انسان مستلزم شناختن اشیائی است که قوای نفس بدانها تعلق می‌گیرد. مثلاً برای شناختن قوه غاذیه نخست باید غذا را شناخت، و علم به قوه حساسه را باید از علم به اشیاء محسوس آغاز کرد، و عقل را از طریق معقولات می‌توان دریافت^۲. خود او نیز در طی عمل تا آنجا که مربوط به نفس نباتی و نفس حیوانی است چنین می‌کند. اما در مورد قوه عاقله به ظاهر گوئی خلاف این روش را به کار می‌بندد. به جای اینکه نخست راجع به شیء معقول بحث کند، مستقیماً به قوه عاقله می‌پردازد. اما چون، به طوری که در جای خود خواهیم دید، معقولات در نظر او اشیاء مخصوص و مستقلى نیست، بلکه بالقوه در محسوسات وجود دارد^۳، و در ضمن عمل تعقل فعلیت می‌یابد، مشاهده معقولات جز در طی عمل تعقل میسر نیست. یعنی، چون تا عمل تعقل به کار نیفتد شیء معقول به وجود نمی‌آید،

۱ - Apories

۲ - درباره نفس ۴۰۲ ب ۹ تا ۱۶ و ۴۱۵ الف ۱۴ تا ۲۲

۳ - درباره نفس ۴۳۰ الف ۶

طریق مشاهده معقولات همان روشی است که درك عمل تعقل را ممکن می‌سازد .
به همین سبب می‌توان تصدیق داشت که درمورد عقل نیز ارسطو به راه تجرب به رفته
و ارتباط خود را با عالم مشهود نگسته است . یعنی مقتضیات عقیده خود را در هیچ
موردی از نظر دور نداشته و نتایجی را که از مبادی مذهب او استخراج می‌شود پیوسته
برخوشتن لازم گرفته است^۱ .

۱- برای توضیح بیشتر رجوع شود به فصل دوم از بخش اول کتاب دو کورت ص ۱۳ - ۱۹

فصل دوم

نفس در نظر ارسطو

۱- زیست شناسی ارسطو

نظربه تلازم نفس و بدن، و ارتباط یا حتی عینیت معنی حیات بامعنی نفس، در مذهب ارسطو اشاره به اصول زیست شناسی او برای درك معنی روان شناسی ضرورت دارد.

ارسطو از حاصل تجارب علمی کشاورزان و باغبانان و پزشکان و دام پزشکان و دام داران و صیادان و ماهی گیران و همه کسانی که به نحوی از انحاء مشاهداتی درباره موجودات زنده داشته اند استفاده کرده است، و اینها را به تحقیقاتی که همکاران او در لوکایون^۱ نموده بودند منضم ساخته، و به علاوه خود نیز آزمایشهایی مثلاً درباره تحول تخم مرغ و تحول جنین انسان به عمل آورده، و براساس همه این مطالعات کتابهای خود را در زیست شناسی که قریب ربع مجموعه آثار او است تصنیف کرده است.

تحقیقات ارسطو در تاریخ طبیعی نشانه بارزی از این است که حقیقه^۲ روح علمی داشته و چنانکه خود گفته است، در طبیعت هیچ وجودی یا عملی که شایسته کنج کاوی

۱- Lycée مانند تنو فراسنس و منون (متخصص در تاریخ طب) و دیو کلس

Dioclès de Caryste طبیب مشهور.

شخص دانشمند نباشد ندیده است^۱. منتهی باید گفت که در بعضی از موارد مشاهدات علمی او، چون به قصد اثبات و تسجیل احکام فلسفی به کار می رود، از مسیر طبیعی خود انحراف می یابد. پیش از او نیز کسانی دریافته بودند که آلات بدنی در طبقات مختلف حیوانات، با وجود اختلافی که در ساختمان ظاهری دارد، بایکدیگر متشابه و متناسب است. ولی او باز کرامثله^۲ مختلف و با استفاده از روش تطبیقی کوشیده است تا این امر را به ثبوت رساند. مثل این که بگوید که نسبت دست به انسان مثل نسبت چنگ به خرچنگ، و نسبت بال به مرغ مثل نسبت باله^۳ به ماهی، و نسبت برانشی^۴ به ماهیان مثل نسبت ریتین به جانوران دیگر است. همین اصل علمی او را به جستجو واداشته است تا عضوی قرینه قلب در حیواناتی که فاقد خون است و مایعی قرینه خون در همین حیوانات بیابد، و قس علی هذا.

درباره روابط متقابل ای که اعضاء تابعه^۵ يك عضوفائق^۶ بایکدیگر دارد دقت زیادی به کار برده و در نتیجه این دقت دریافته است که دستگاه آلی حیوان و تابع و تقارنی که در بین اعضاء مختلف آن وجود دارد با تغییر شرایط طبیعی در محیط خارجی مانند گرمی و سردی یا بر اثر تغییرات حاصله در اعمال اصلی داخلی مانند نمو و تغذی تغییر می یابد و از نوعی به نوعی دیگر اختلاف می پذیرد، چنانکه مثلاً اختلافی که در بین حیوانات آبی و خاکی وجود دارد از همین جا ناشی می شود^۷. به عقیده ارسطو ساختمان و حجم هر عضوی با استفاده ای که از آن عضو به عمل می آید تفاوت می پذیرد. چنانکه

۱- اعضاء حیوانات ۶۴۵ الف ۵ تا ۳۶

۲- Nageoire

۳- Branchi

۴- Consécutif

۵- Dominateur

۶- تکون حیوانات ۷۶۴ ب ۲۲ تا ۲۵ و تاریخ حیوانات ۵۸۹ ب ۳۱ تا ۵۹۰ الف ۱۸

شکل دهان حیوان بر حسب اینکه برای گرفتن و نگاهداشتن یا برای حمله و دفاع یا فقط برای تغذی به کار رود تغییر می یابد. منتهی با توجه به اصول فلسفه خود قائل به این شده است که، حتی در مواردی هم که عضوی از بدن بدون استفاده و استعمال می ماند، هرگاه این عضو مربوط به دستگاه معینی از اعضای مرتبط به یکدیگر باشد کاملاً از میان نمی رود، بلکه به عنوان علامت و نشانه ای از خصوصیت اصلی آن دستگاه به جای می ماند^۱.

البته شك نیست که در این مشاهدات اشتباهات زیادی، چه از طرف خود ارسطو، چه از طرف کسانی که تحقیقاتشان مورد اعتماد او قرار گرفته، رخ داده است. مثلاً ارسطو عمل ریه ها و برانشی ها را این می داند که به وسیله هوا یا آب خونی را که در کانون قلب پخته است سرد سازد، یا اینکه مغز را مانند افلاطون و بقراط مرکز قوه حساسه نمی داند، بلکه قلب را چنین می پندارد، و مغز به عقیده او عامل مبرد دیگری است^۲. اما باید دانست که به سبب نقص وسایل تحقیق و آلات مشاهده وقوع این قبیل خطاها در مطالعات محققین ناگزیر بوده است.

در زیست شناسی ارسطو آنچه بیشتر از همه چیز اهمیت دارد تدرج صعودی و سلسله مراتبی است که در بین موجودات زنده قائل شده و مدارجی از کمال را که هر کدام از انواع جانداران دریکی از آنها قرار دارد تعیین نموده است. این مدارج از مرحله نباتی که در حداقل سادگی است تا مرحله انسانی که در حداکثر پیچیدگی و آمیختگی است امتداد دارد. و در هر کدام از این مراحل نفس خاصی برای موجود زنده است که آثار آن علاوه بر اینکه در صفات و خواص آن موجود ظاهر می شود در محیط زندگی او نیز انعکاس می یابد. چنانکه در این سلسله مراتب هر چه فروتر آییم حرارت درونی کم تر

۱ - تکنون حیوانات ۴۴۹ ب ۷ تا ۷۵۰ و الف ۳ و اعضاء حیوانات ۶۶۲ الف

۲۲ تا ۶۵۸ و الف ۳۵ بیعد.

۲ - اعضاء حیوانات ۶۶۵ الف ۱۰ ۲۳.

می‌شود و نسبت عنصر خاکی در ترکیب بدن افزون‌تر می‌گردد و حیوان با پنجه‌هایی چند به خاک می‌چسبد یا به روی آن می‌خزد تا به حیات نباتی برسد که به جای دهان ریشه‌های فرورفته در خاک دارد.^۱

ظهور حیات در هر کدام از طبقات مختلف و متوالی موجودات به درجات مختلف از وسعت و تنوع حاصل می‌شود. این اختلاف گاهی در حجه یکی از اعضاء و گاهی در خواص کیفی انساج و گاهی در روابط اعضاء بدن بایکدی گراست. و این روابط ممکن است، با وجود تشابه خود آن اعضاء در بین دو طبقه از موجودات، مختلف باشد. خلاصه، در هر طبقه از موجودات زنده باید در و رای اختلافات ظاهری افراد وجه اشتراك یا تشابه آنها را جستجو کرد. و چنین وجه اشتراکی در هر طبقه‌ای وجود دارد. مثلاً طرح عمومی پرندگان به سبب اینکه بال آنها گسترش بیشتریافته‌تر دارد دگرگون نمی‌شود. و وضع کلی حیوانات بی‌خون، مخصوصاً پائین‌تران^۲ و سخت پوستان^۳، به سبب اینکه پوست آنها سخت یا شکننده باشد زوال نمی‌یابد، و ساختمان عمومی پستانداران به سبب اینکه پستان بعضی از آنها روی شکم و بعضی دیگر در وسط سینه باشد تبدیل نمی‌پذیرد. کشف تشابهات در میان افراد هر طبقه از موجودات وحدت و نباتی را که ارسطو در هر کدام از این مراحل فرض کرده است به ثبوت می‌رساند.

در انتقاد این عقاید باید گفت که ارسطو به خوبی به وجود خواص اصلی در هر کدام از موجودات زنده پی‌برد و طبقه‌بندی آنها را بر اساس ارزش و اهمیت نسبی این صفات در هر کدام از مدارج مختلف و متوالی حیات قرار داده است. هم چنین تجزیه و تحلیلی که دربارهٔ قریب پانصد نوع از موجودات زنده با دقتی که مخصوص اوست به عمل آورده است کاری است که ارزش آن اندک نیست، ولی از طرف دیگر باید گفت که مبادی طبقه‌بندی

۱- اعضاء حیوانات ۶۱۶ ب ۱۸ تا ۶۱۷ الف ۱

۲- Céphalopodes

۳- Crustacés

او درباره همه حیوانات یکسان و بر يك نسق نیست و فاقد ارتباط و انتظام است. گاهی حیوانات را با مشاهده اوصاف اصلیه‌ای مانند شدت حرارت حیاتی، یا وجود و عدم خون طبقه بندی می‌کند. گاهی طبقه بندی او از روی طرز تولید و تکوین حیوانات است مانند بچه زایی یا تخم‌گذاری یا تولید خود به خودی که به عقیده ارسطو، در صدفها و نرم‌تنان و بعضی از حشرات، حتی بعضی از ماهیان، مشهود است. گاهی، به جای ملاحظاتی در وظایف اعضاء، مشاهداتی در ساختمان عمومی تمام بدن یا شکل بعضی از اعضاء ملاك طبقه بندی واقع می‌شود. چنانکه به قول ارسطو تمام بچه زایان غیر از انسان چهارپایند، در صورتی که جانوران تخم‌گذار، بعضی مانند سوسماران چهار پا، و بعضی مانند مرغان دو پا و بالدار، و بعضی مانند ماهیان بی‌پا و پره دارند، و بعضی مانند ماران اعضاء مخصوص حرکت مکانی را فاقدند. گاهی طبقه بندی بر این اساس است که اجزاء صلب حیوان در داخل یا در خارج بدن واقع باشد، و در این اقسام اخیر بر حسب درجه صلابت این اعضاء سه طبقه از حیوانات بی‌خون دیده می‌شود. گاهی ملاك ارسطو اقسام حرکت در حیوانات است، یعنی حیوان، بر حسب این که راه ورود یا پیرد یا شنا کند یا بخزد، به انواع مختلف تقسیم می‌شود. گاهی اختلاف حجم آنها یا طرز قرار گرفتن آنها به طور مستقیم یا قدرت آنها به تشخیص جهات راست و چپ از یکدیگر که از مشخصات انسان است ممیز نوعی حیوانات می‌گردد. گاهی درجات کمال حیوانات با تکامل آنها در قوای حسی و ادراکی متمایز می‌شود، و چون در میان حشرات، که آخرین طبقه از حیوانات بی‌خون شمرده می‌شود و عدم کمال آنها محرز است، جانورانی مثل زنبور و مورچه می‌توان یافت که، مانند کامل ترین حیوانات یعنی نوع انسان، تشکیلات سیاسی دارد، اساس طبقه بندی ارسطو تزلزل می‌پذیرد. مأخذ دیگر در سلسله مراتب حیوانات وضع محیط زندگی آنهاست، یعنی حیوانات یا خاکی و یا آبی است و حیوانات آبی یا در رودخانه یا در مرداب یا در استخر می‌زید. و هم چنین وضع غذای جانوران، که ممکن است گوشتخوار یا گیاه خوار یا دارای هر دو خاصیت باشند، و نیز طرز سلوك و رفتار آنها می‌تواند ملاك تقسیم و طبقه بندی قرار گیرد.

البته استفاده از همه این صفات مختلف را در طبقه بندی جانوران می توان مجاز دانست. مشروط بر اینکه درجه هر کدام از آنها معین شود و اصل تبعیت در بین دسته های مختلف نسبت به یکدیگر مرعی و ملحوظ باشد. مثلاً می توان از ارسطو پرسید که چرا بچه زایان به استثنای انسان و ماهیان پستان دار (آب بازان)^۱ در میان حیوانات خون دار طبقه واحدی را به وجود می آورد، در صورتی که تخم گذاران به پرندگان و سوسماران و ماهیان تقسیم می شود. از طرف دیگر، تعیین مقام و محل بعضی از حیوانات در طبقه بندی برای ارسطو ایجاد اشکال کرده است، مانند بوزینه و خفاش و تمساح (که غیر از آن تمام سوسماران در زمین زیست می کنند.) بالاخره در گروه ماران بعضی بچه زای و بعضی تخم گذارند « مثلاً افعی، ولو به حسب ظاهر، بچه می زاید. »

در نتیجه، باید گفت که از طبقه بندی ارسطو با آن مبنای صحیحی که او اختیار کرده، یعنی مشاهدات علمی و تجارب عملی و تطبیق انواع با یکدیگر، نتایجی بیشتر و بهتر از آنچه خود او بدست آورده انتظار می رفته است ولیکن تنوع مشاهدات و تراکم اموری که می بایست ترتیب یابد و طبقه بندی شود موجب آن گردیده است که انحرافات زیادی برای او حاصل آید. و اگر به نظر آوریم که برای طبقه بندی صحیح موجودات زنده چه مقدار از مطالعات متنوع و متفرق ضرورت داشته، و چه عوامل معارض و نامساعدی در این کار، خاصه در آن روزگار، موجود و مؤثر بوده است، از شدت انتقاد به مراتب می کاهیم و بر تعظیم و تکریم روح علمی ارسطو می افزاییم.^۲

۲- نفس و بدن

نسبت نفس به هر بدنی یکسان نیست ،

برعکس آنچه بعضی از فیلسوفان پیشین^۱ گفته اند ، نفس جوهر مجرد و مستقلی نیست که بتواند در هر بدنی که بخواهد یا سر نوشت روحانی او اقتضای آن را بکند در آید ، و یا بدنی را که داشته است برای حلول در بدنی دیگر که از نوعی دیگر است ترك گوید ، بلکه هر نوعی از موجودات زنده دارای نفسی متناسب با بدن خاص خویش است و جز در همان بدن امکان وجود و فعالیت برای آن نیست . چون ، به طوری که عن قریب خواهیم دید ، نسبت نفس به بدن همان نسبتی است که صورت به ماده خود دارد ، و هر صورتی مقتضی ماده مخصوصی است ، پس هر نفسی مستلزم بدن معینی است ، و تغییر نوع بدن مستلزم این است که نفس دیگری که در مرحله دیگری قرار دارد پیدا آید . و اگر قائل به این رأی شویم که نفس واحد بتواند به ابدان متعدد تعلق پذیرد بدان می ماند که بگوییم که شخص نجار برای اینکه صنعت خویش را فعلیت بخشد بتواند به جای اسباب نجاری از آلات موسیقی استفاده کند . « بر طبق اساطیر فیثاغوریان هر گونه نفسی می تواند به هر گونه بدنی در آید . (این باطل است) زیرا که چنین به نظر می آید که هر بدنی دارای صورتی و شکلی باشد که خاص خود آن است ، و این بیان تقریباً بدان می ماند که بگویند که صنعت نجاری را میتوان به نای بکار بست . در واقع صنعت باید آلات خاص خود را به کار برد و نفس هم بدن مخصوص خویش را^۲ . » پس بر طبق عقیده ارسطو تناسب محال است و نسبت نفس به هر بدنی يكسان نیست .

ارتباط نفس و بدن ،

آیا برای نفس صفات و افعالی می توان یافت که خاص آن باشد یا تمام احوال نفس به موجود زنده ای که مرکب از نفس و بدن است تعلق دارد ؟^۳ در صورت نخستین

۱ - خاصه افلاطون و فیثاغوریان

۲ - درباره نفس ۴۰۷ ب ۲۲ تا ۲۶

۳ - درباره نفس ۴۰۳ الف ۳ تا ۵

نفس وجودی مستقل خواهد داشت ، یا لااقل از آن لحاظ که دارای چنان افعالی است استقلال‌ی برای آن متصور خواهد بود ، اما در صورت دوم استقلال‌ی که برای نفس قائل می‌شویم تنها جنبه انتزاعی و منطقی خواهد یافت ، چنانکه خواص ریاضی اجسام را از خواص طبیعی آنها منتزع می‌کنیم^۱ ، و جداگانه تصور می‌نمائیم ، ولو در عالم واقع مفاهیم ریاضی را وجودی جدا از اشیاء طبیعی نباشد . بسیاری از امور نفسانی چنین است ، یعنی چنان بآنها تلازم دارد که تفکیک آنها از یکدیگر ممکن نیست ، و ظهور هر حالتی در نفس مستلزم ظهور حالتی معین در بدن است ، به همین سبب در تبیین یکی از احوال نفسانی به بیان علت عقلی آن که به منزله غایت و صورت است نمی‌توان اکتفا کرد . بلکه، علاوه بر آن ، باید حالت بدنی را نیز که مقارن با ظهور آن کیفیت نفسانی است ملحوظ داشت^۲ و در تبیین و تعریف آن کیفیت وارد ساخت. مثلاً در تبیین خشم تنها نمی‌توان گفت که حالتی است که برای حمله و انتقام در نفس ما پدید می‌آید ، بلکه باید تغییری را که مقارن این حالت در قلب ما و حرارت بدن ما حاصل می‌شود بر این بیان افزود و متمم آن گردانید^۳ . و همین امر است که علم نفس را جزئی از علم طبیعت می‌سازد .

چون تلازم نفس و بدن به وضوح پیوست باید دید که کدام يك از این دو جنبه وجود بردیگری تقدم دارد . ارسطو به اندازه‌ای در بیان ملازمت نفس با بدن اصرار ورزیده است که می‌توان بعضی از اقوال او را چنین تعبیر کرد که گویی تقدم واصلت با احوال بدنی است و افعال نفس توابعی از این احوال متغیر است ، چه او می‌گوید که اگر شروط بدنی که مقارن با بعضی از عواطف مانند خشم یا ترس است تحقق یابد خود آن عواطف نیز به ظهور می‌رسد و لوعال روحی برای ظهور آنها بسیار ضعیف یا اصلاً

۱ - ۴۰۳ الف ۱۲ تا ۱۵

۲ - « این فیلسوفان تنها می‌کوشند تا طبیعت نفس را تبیین کنند اما هیچ گونه تعریفی از جسمی که نفس را می‌پذیرد به عمل نمی‌آورند. چنانکه گویی ممکن است که ، بر طبق اساطیر فیثاغوریان ، هر گونه نفسی بتواند به هر گونه بدنی درآید » ۴۰۷ ب ۲۰

۳ - ۴۰۳ الف ۲۵ الخ

معدوم باشد^۱ و این عقیده را می‌توان نزدیک به نظریه جیمز-لانگ دانست^۲. اما باید دانست که چون به عقیده ارسطو نفس صورتی برای بدن است، و صورت هر چیزی غایتی برای آن است، و علت صوری که همان علت غائی است تقدم بر علت مادی دارد، نفس مقدم بر بدن است. هرگونه ترکیب مادی که فراهم می‌آید برای وصول به غایتی است و هرگونه تغییری که در این ترکیب حاصل شود به اقتضای همان غایت است. پس اوضاع و احوال بدنی با تحریک غایی نفس تبیین می‌شود. یعنی نفس محرک حقیقی قابلیت بدن و تغییرات حاصله در آن است، چنانکه باید بدن را متعلق به نفس و تابع آن دانست و مطالعه طبیعت زنده را از جهت نفس آغاز کرد که علت صوری است، نه از جانب بدن که علت مادی است^۳.

اتحاد نفس و بدن

از توجه به همین بحث روشن می‌شود که اصولاً نفس و بدن را باید دوجنبه از وجود واحد دانست و نمی‌توان به جدایی آن دو از یکدیگر قائل بود. چه، هر صورتی با ماده قریب خود تشکیل شیء واحدی را می‌کند، منتهی ماده بالقوه همان شیء است و صورت بالفعل همان شیء است. بدین ترتیب ما را نمی‌رسد که نفس و بدن را جدا از هم مورد مطالعه قرار دهیم، بلکه، این دو بایکدیگر موجود زنده‌ای از نوع معین را به وجود می‌آورد، و بحث راجع به اینکه نفس و بدن چگونه باهم دیگر اتحاد می‌یابد موردی ندارد. «چنانکه این بحث را در مورد موم و نقشی که بر روی موم است، و به طور کلی در مورد ماده شیء معین و آنچه این ماده از آن اوست نمی‌کند»^۴. پس نفس انسان نیست که «من» او را تشکیل می‌کند، و بدن انسان مثل سایر اشياء محسوس جنبه خارجی نسبت به نفس او ندارد، بلکه این هر دو بایکدیگر در اتحاد طبیعی است،

۱ - ۴۰۲ الف ۱۹ تا ۲۵

۲ - داس ص ۱۸۳

۳ - رجوع شود به دو کورت فصل ۳ از بخش ۱ ص ۱۴ به بعد

۴ - در باره نفس ۴۱۲ ب ۵ تا ۷

و بنا براین عقیده‌ای نظیر عقیده دکارت که وجود نفس را اولین امر یقینی برای انسان می‌داند و حتی وجود بدن را امر بعدی می‌شمارد و تعقل آن را موقوف به تعقل نفس می‌انگارد، به نظر ارسطو، صحیح نمی‌تواند بود.^۱ از همین روست که به قول ارسطو هر صورت نوعیه‌ای جز به ماده‌ای که خاص آن صورت است تعلق نمی‌گیرد اگرچه در افراد يك نوع شاید چنین نباشد یعنی اختلافاتی که از فردی به فرد دیگر در احوال ماده به ظهور می‌رسد موجب تغییر صورت نوعیه در آنها نمی‌گردد.^۲ پس نوع خاصی از نفس همواره با بدن خاص آن نوع متلازم است و، به همین سبب، اعتقاد به وجود نفسی مجرد از بدن و اعتقاد به امکان حلول نفس در ابتدائی که از انواع مختلف است، چنانکه قبلاً گفتیم، درست نیست.^۳ اگر موجود زنده بمیرد بدن او از میان می‌رود، یعنی ماده این موجود کیفیتی را که مولد ترکیب آلی مخصوصی متناسب با غایت او بود و حیات را در او پدیدار می‌ساخت از دست می‌دهد، و همین بامرگ موجود زنده و زوال ترکیب بدنی نفس این موجود، یعنی قدرت عامله و صورت نوعیه او، نیز دیگر وجودی ندارد. نفس و بدن هر دو با هم به وجود می‌آید و هر دو با هم از میان می‌رود.^۴ این رأی ارسطو را چون با نظر حکمای اسکندریه و عقاید اهل مدرسه و حتی با عقیده دکارت مقایسه کنیم می‌بینیم که علمیت رأی ارسطو از آراء جمله این فیلسوفان، با وجود تأخر زمانی آنان، بیشتر و قوی تر بوده است. و چون اهل مدرسه در قرون وسطی خواسته‌اند عقیده به مجرد نفس را با حفظ مشرب ارسطوئی تصدیق نمایند، یعنی نفس را در همان حال که صورت بدن است مجرد و مفارق از آن شمارند، به صعوبت زیادی در توجیه نظر خود گرفتار آمده‌اند.^۵

۱ - زاس ص ۱۸۶

۲ - ایضا همان کتاب و همان صفحه

۳ - ایضا همان کتاب و همان صفحه

۴ - رجوع شود به رود

۵ - هاملن درس بیستم

نفس ایتلاف اجزاء بدن نیست

عقیده ارسطو در باره ملازمت نفس و بدن ، مخصوصاً قول او به اینکه نفس چیزی جز صورت بدن نیست ، بعضی را بر آن داشته است که نظر او را با نظر بعضی از فیثاغوریان^۱ تطبیق و تقریب نمایند . این نظر مشهور ، که در محاوره فیدن مورد بحث قرار گرفته و در کتاب نفس ارسطو نیز ذکر از آن به میان آمده است^۲ ، مبتنی بر این است که اجتماع عناصری که بدن را پدید آورده است ، خاصه وجه ترکیب این عناصر و طرز مخالطت آنها بایکدیگر ، چنان است که ایتلاف و توافقی در این ترکیب پدید می آید . و همین ایتلاف^۳ اجزاء بدن است که نفس نام می گیرد . اما منظور ارسطو از وحدت نفس و بدن تأیید این عقیده نیست . چه ایتلاف اجزاء بدن نسبت به ترکیب آنها امر بعدی و تبعی است . و حال آنکه نفس مانند هر صورتی علت غایی ماده خویش است و نسبت به آن تقدم دارد . یعنی نیرویی است که ترکیب خاص بدن را نتیجه می دهد . و چنانکه اسکندر افرو دیسی گفته است ، نسبت نفس به بدن در نظر ارسطو مانند نسبتی است که خاصیت طبی دوا نسبت به ترکیب مادی آن دارد . اجزائی چند به نسبت معین با همدیگر ترکیب می یابد و دوائی را پدیدار می سازد ، و این نسبت ترکیبی در میان آن اجزاء مفرد ایتلاف و توافقی بوجود می آورد که مسلماً فرع آن اجزاء و مخصوصاً فرع نسبت ترکیبی آن هاست . اما این دوا با ترکیب مخصوص خود خاصیت علاج بخشی دارد که غیر از مقادیر اجزاء و نسبت آن مقادیر به یکدیگر است ، و چون آن اجزاء را با آن نسبت برای تحصیل همین خاصیت ترکیب نموده اند ، پس همین خاصیت است که سبب وجودی و علت غایی آن ترکیب است . یعنی خاصیت دوا ، اگر چه با اجزاء مادی آن و نسبت ترکیبی این اجزاء متلازم و متحد است ، نسبت به این

۱ - ارسطو در طرح و انتقاد نظریه ایتلاف از کسانی که این نظریه منسوب به آنان است نام نمی برد

۲ - درباره نفس کتاب اول آغاز فصل چهارم تا سطر ۲۸ از ۴۰۸ الف

۳ - Harmomie

ترکیب جنبه فرعی و تبعی ندارد، بلکه علت صوری و غایی آن است. به همین ترتیب نفس، با وجود ملازمت و اتحادی که با ترکیب بدن دارد، ایتلاف و توافق حاصل از این ترکیب نیست، بلکه صورت آن یعنی علت غایی آن است^۱. تشابه این دو نظر به یکدیگر به حدی بوده است که بعضی از مشائین مانند آریستوکسنس و دیسه آرک اختلاف آن دو را از میان برده و نفس را به عنوان ایتلاف اجزاء بدن مورد قبول قرار داده‌اند.

۳ - تعریف نفس

تعریف شهیر ارسطو دربارهٔ نفس چنین است: «نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است»^۲.

برای شرح این تعریف باید معانی هر کدام از اجزاء تعریف را چنانکه ارسطو آورده است روشن ساخت. جسم طبیعی به اصطلاح ارسطو در مقابل جسم صناعی و جسم تعلیمی قرار دارد.

صفت آلی که برای جسم آمده است به این معنی است که جسم دارای آلانی باشد که هر کدام از آنها برای فعالیت خود دارای غایتی است یعنی جسم مرکب از اجزاء غیر متشاکلی^۳ باشد که هر کدام از آنها عمل خاص خویش را دارد. چنین جسمی آماده برای حیات است یعنی قابل آن است که بتواند زندگی کند، ولی هنوز این استعداد و قابلیت در او ظهور نکرده و به کار نیفتاده است. و این معنی همان است که به حیات بالقوه تعبیر می‌شود و در واقع به اصطلاح ارسطو جسم آلی با جسمی که دارای حیات بالقوه است هر دو به يك معنی است^۴. و منظور از حیات به تصریح خود ارسطو این است که

۱ - رجوع شود به حواشی فصل ۴ از کتاب اول و همچنین رو بن ص ۱۷۵

۲ - دربارهٔ نفس ۴۱۲ الف ۲۷ و ۴۱۲ ب ۵

۳ - Anhoméomères

۴ - دربارهٔ نفس ۴۱۲ الف ۲۸ تا ۴۱۲ ب ۱

جسم تغذی‌کننده و نمو یابد و خود به خود فساد پذیرد^۱. کمال^۲ بدین معنی است که آن شروط مادی که حیات جسم‌آلی مقتضی آنهاست تحقق یابد^۳ و تحقق آنها این حیات بالقوه را فعلیت بخشد. و چون جسم به آن مرحله رسد، یعنی حیات در او فعلیت یابد، گوئیم که دارای نفس گردید. در واقع جسم‌آلی تمام اوصاف لازمه را برای اینکه بتواند حیات یابد حایز است و در این اوصاف تنها جنبه تشریحی، که بدن مرده نیز واجد آن است، معتبر نیست، بلکه، علاوه بر آن، جنبه وظائف الاعضائی نیز اعتبار دارد^۴. چنین بدنی به منزله ماشینی است که آماده به کار افتادن است. فقط چیزی را که فاقد است حالت عالی‌تری است که قابلیت به کار افتادن را برای آن حاصل کند. و این قابلیت دوم همان است که ارسطو کمال اول جسم می‌نامد و نام آن را نفس می‌گذارد^۴.

توضیح اینکه فعلیت دارای دوم مرحله است: مرحله اول مانند علمی است که شخص را حاصل است ولی هنوز به کار نمی‌رود؛ اما اگر چنین علمی به کار افتد، یعنی مثلاً شخص عالم تفکر علمی را که قادر به آن و واجد آن است آغاز کند و بکار اندازد، به درجه کاملتر و بالاتری از فعلیت می‌رسد.

مرحله اول فعلیت همان است که در تعریف ارسطو به نام کمال اول آمده که مرادف با «قوه‌یی که تعین یافته» یا «فعلی که به کار نیفتاده است» می‌باشد. بدین ترتیب نفس فعل اول یا کمال اول برای جسم زنده است، اما به کار رفتن قوای آن کمال ثانی یا فعل اکمل آن است. کسی که در خواب است حیات او مرحله اول فعلیت را حائز است، یعنی چنین کسی دارای نفس است، منتهی قوای نفس او، غیر از قوه نباتی، در حال سکون است. حیات بالقوه مادامیست که حیات بالفعل، یعنی کمال اول حیات،

۱ - ۴۱۲ الف ۱۴

۲ - Entéléchie

۳ - رجوع شود به روبن ص ۱۷۴

۴ - رجوع شود به هاملن

صورت آن است . نسبت نفس به جسم مثل برندگی به تبر یا مثل بینایی به چشم است . و به تعبیر خود ارسطو، هرگاه تبر جسم طبیعی آلی بود برندگی او را نفس او می دانستیم^۱ وقتی که نفس صورت بدن یا فعلیت قوه بدن باشد ، برطبق قاعده وحدت علل سه گانه آن را هم علت صوری ، هم علت غایی و هم علت فاعلی نسبت به تمام احوال و تغییراتی که بدن حامل آنهاست ، اعم از تغییرات مکانی یا کیفی یا کمی ، باید شمرد .

با این تعبیر آنچه قبلاً در باب ملازمت نفس و بدن گفتیم بار دیگر تصریح و تأکید می شود ، یعنی به وضوح می رسد که نفس از جسم جدایی ناپذیر است ، و اگر عقل را که فعالیت برای هیچ بدنی و برای هیچ عضوی از بدن نیست از مابقی نفس استثناء کنیم^۲ ، به هیچ وجه روحانیت و تجردی برای نفس نمی ماند^۳ . اما همین که عقل را استثنا می کنیم دلیلی بر نقص این تعریف است^۳ . و این مسأله در روان شناسی ارسطو قرین ابهام است که اگر نفس صورت بدن باشد چرا و چگونه قسمتی از آن یعنی عقل داخل در این مفهوم نمی شود و بین این قوه و سایر قوای نفس چه ارتباطی وجود دارد^۳ .

۴ - جوهریت نفس

در تشخیص مقوله ای که نفس بدان تعلق دارد تردیدی نیست . نفس ارسطویی جوهر است ، اما ، چون جوهر را معانی متعددی است ، باید دید که جوهریت نفس به کدام يك از این معانی است ؟ جوهر به يك معنی ماده است ، یعنی چیزی است که بنفسه شیء معینی نیست . به معنی دیگر صورت است که ماد را فعلیت می بخشد و شیء معینی می گرداند . به معنی دیگر همین شیء معین است که از ترکیب ماده و صورت پدید می آید . این شیء مرکب را ارسطو جوهر اول نامیده یعنی برای جوهریت اصلح

۱ - درباره نفس ۴۱۲ ب ۱۱ تا ۱۲

۲ - درباره نفس ۴۱۳ الف ۴ تا ۷

۳ - رجوع شود به روبن میحث تعریف نفس ص ۱۷۴ و راس همان میحث ص ۱۸۹

از هر چیز دیگر دانسته است . جوهریت جسم به همین معنی است ، و در میان اجسام جسم طبیعی ، چون مبدأ ساختمان اجسام مصنوعی و مبدأ انتزاع اجسام تعلیمی است ، جوهر به معنی اصلی و اخص کلمه است . پس جسم ذی حیات که از اجسام طبیعی است جوهر به معنی ماده نیست ، چه ، ماده تعین ندارد . و جوهر به معنی صورت هم نیست ، چه ، صورت محض فارغ از هر گونه جسمانی است . و در ضمن آن صورت تعین بخش باماده تعین پذیر شیء متعین واحدی را به وجود آورده است . در این شیء متعین واحد که جسم ذی حیات نامیده می شود جسم در حکم ماده ، یعنی حامل صفات ، است و نفس در حکم صورت ، یعنی محمول ذاتی ، است . پس جسم ذی حیات را با خود حیات که همان نفس است اشتباه نباید کرد . در اینجا ارسطو از کلمه های یونانی که برای تعبیر موجود زنده به کار می رود ، و معنی تحت لفظی آن جسم ذی روح است ^۱ . مایه گرفته است . چه ، اگر موجود زنده را با چنین کلمه های برسانیم ، صفت ممیز آن از موجودات دیگر دارا بودن نفس خواهد بود . و کمترین درجه چنین نفسی همان نیروی تغذی و نمو و ذبول خود به خودی است ^۲ ، که به قول ارسطو مترادف با معنی حیات است ، اعم از اینکه با قوای دیگر که خاص موجودات حیة عالیه است همراه باشد یا نباشد .

از این بحث نتیجه می توان گرفت که جسم ذی حیات حامل صفت ذاتی خود یعنی حیات ، یا به عبارت دیگر ، نفس است ، و به منزله ماده ای است که موضوعی برای حمل صورت خویش است ، و صورت آن همان حیات یا نفس می باشد . پس اگر جسم طبیعی آلی جوهر اول باشد نفس جوهر دوم ، یعنی صورت ، است . و ارسطو خود در دو موضع تصریح بدین معنی کرده است : ۱ - «نفس بالضروره جوهر است ، بدین معنی که صورت برای جسم طبیعی آلی است که دارای حیات بالقوه است» ^۳

۱ - Corps animé

۲ - درباره نفس ۴۱۲ الف ۱۴ تا ۱۵

۳ - درباره نفس ۴۱۲ الف ۱۴ تا ۱۵

۲ - « نفس جوهری است به معنی صورت ، یعنی ماهیت جسمی است که دارای کیفیت معینی است ... »^۱ .

۵ - تجرد نفس

از آنچه راجع به ملازمت نفس و بدن گفته شد، همچنین از تعریفی که درباره نفس به عمل آمد، شاید این تصور حاصل شود که ارسطو نفس را مادی و جسمانی دانسته است ، ولی ، با آنکه دقت در رأی ارسطو، همچنین از مراجعه به اصول آراء او در مابعدالطبیعه، روشن می شود که نفس با تعریف ارسطوئی خود شیء غیر مادی است. نفس صورت بدن است ، و صورت ، با وجود ملازمتی که با ماده دارد ، مفهومی مستقل از آن و متقابل با آن است . صورت علت غائی ، حتی به يك معنی علت فاعلی ، نسبت به شیء است، یعنی مبدأئی است که شیء معینی را می سازد ، و حال آنکه ماده مبدأئی است که این شیء معین می گردد ، و مبدأ سازنده و مبدأ پذیرنده را نمی توان يك چیز دانست؛ پس نفس نسبت به بدن اصیل و مستقل است ، همان طور که هر صورتی نسبت به ماده خود چنین است .

اگر نظر ارسطو را با عقاید دیگر راجع به نفس مقایسه کنیم در سلب جنبه مادی از نفس راسخ تر می شویم . دموکریتوس نفس را آتم هایی می دانست که ، به سبب کرویت و لطافتی که دارند، قدرت حرکت در آنها بیشتر است ، یعنی از هر جهت قائل بدجسمانیت نفس بود. اتباع فیثاغورس را ، اگر بر طبق نقل ارسطو قائل به این بدانیم که نفس از نوع غبارهایی است که در هوا هنگامی که نوری بر آن بتابد مرئی است^۲ ، باید معتقد به جسمانیت نفس بشماریم. اما اگر نفس در نظر آنان ایتلاف بدنی باشد، چنانکه قبلاً نیز اشاره شد^۳ ، فرع بدن خواهد بود و نسبت بدان جنبه عرضی خواهد داشت .

(۱) ۴۱۲ الف ۲۰

(۲) ۴۰۴ الف ۱۷ تا ۱۹ و انتساب این رأی به فیثاغورس درست نیست . رجوع

شود به مقدمه روبن بر رساله فیدون X III - X V .

(۳) ص ۱۶ تا ۱۷

افلاطون نفس را حرکتی می‌دانست که به نفس خود متحرك است . گسنوکرانس آنرا عددی می‌دانست که متحرك به خویش است. و این دو قول اگر به عین الفاظ و بدون تأویل منظور گردد، با اینکه نفس را لطافت و معنویت بیش از آنچه در نظر دموکریتوس و فیثاغورس داشت حاصل می‌شود ، هنوز اثری از مادیت در آن پدیدار است و حال آنکه اگر نفس را ، مانند ارسطو، صورت بدن بدانیم، به سبب تقابلی که در بین ماده و صورت است، و اصلیتی که صورت را نسبت به ماده حاصل است ، جنبه مادی نفس یک‌سره از میان می‌رود، و دیگر نمی‌توان نفس را از نوع اجسام و از تعلقات آنها دانست و بدنی در بدن دیگر پنداشت^۱. و اگر مجرد را بتوان اصطلاحی برای بیان همین منظور قرارداد می‌توان گفت که در نظر ارسطو نفس مجرد از ماده است. اما اگر مجرد را بدین معنی بگیریم که نفس وجودی متعین و مستقل و مشخص نسبت به بدن باشد نفس مجرد نیست، چه، صورت، در عین اینکه غیر از ماده است ، جز در ماده نمی‌تواند بود.

آنچه در این مورد گفته شد راجع به نفس به‌طور کلی ، یعنی در تمام درجات و مراحل آن بود. اما قسمتی از نفس که اختصاص به انسان دارد راجع به مجرد آن بحث دیگری باید در موقع خود به عمل آید .

۶ - وحدت نفس

ارسطو قائل به سه نفس نباتی و حیوانی و انسانی ، یا غایبه و حساسه و عاقله، است . هم‌چنین برای هر کدام از آنها نیز قائل به تقسیماتی است که گاهی آنها را قوای نفس می‌خواند و گاهی، به اصطلاح متعارف ، اجزاء نفس می‌گوید . شرح این نفوس و قوای آنها و ترتب آنها بر یکدیگر موضوع بحث آینده است . اما آنچه اکنون باید گفت این است که ارسطو درباره این نفوس نظری حاکی از ایست‌مندی^۲ ندارد ؛ یعنی برعکس افلاطون، در وجود واحدی مانند انسان قائل به نفوس مختلف یا قوای منفصل

(۱) رجوع شود به هامان ص ۳۷۴

(۲) Statique

و متعددی نیست که هیچ گونه جهت جامعه و وجه ارتباطی با یکدیگر جز تعبیر شاعرانه خود وی نداشته و حتی مکان آنها در بدن نیز مستقل و ممتاز از یکدیگر باشد. بلکه، با وجود تحلیل نفس به قوای مختلف، جنبه ترکیبی و وحدانی آنها را محفوظ می دارد و با نظریه دینامیک^۱ خود هم مبین کثرت نفس و هم حافظ وحدت آن است. پس نفس را در حقیقت اجزائی نیست، بلکه قوائی است که هر کدام نماینده عمل مخصوصی است، و این اعمال ناشی از نیروی ثابتی است که مولد آنهاست^۲. این قوا را نباید مانند قطعاتی از سنگ دانست که بر روی هم بچینند و توده ای پدید آورند، بلکه، در میان آنها تفاعل و تداخلی حاصل می شود که نمودار وحدت مجموعه آنها است، و نام همین مجموعه واحد را نفس می گذاریم^۳.

نفس را از جهات مختلف به قوای مختلف می توان تقسیم کرد. فیلسوفانی مانند افلاطون که قوای نفس را منحصراً به عقل و غضب و شهوت می دانند باید توجه کنند که قوای دیگری نیز در نفس می توان تمیز داد که تفاوت آنها با یکدیگر بیشتر از درجه مغایرت این قوای سه گانه است، مانند غایبه و حساسه و متخیله و غیره^۴. اما همه این قوا در هر مرحله از مراحل حیات تشکیل نفس واحدی را می کند که با وجود آن جائی برای نفوس دیگر نیست، یعنی موجودی که در یکی از مراحل متوالی موجودات زنده قرار دارد نفوسی را که مشترک در بین او و موجودات مادون اوست با تمام قوای آنها در خویشتن جمع می آورد، و همه آنها در تحت اولویت نفسی که ممیز خود اوست وحدت آلی پدید می آورد، و صورت واحد آن موجود را آشکار می سازد، و در ضمن این وحدت کثرتی از لحاظ اعمال و وظایف برای این قوای مختلف تمیز داده می شود.

نظریه وحدت نفس در واقع یکی از انحاء نظریه وحدت صورت در همه اشیا است.

Dynamique ۱

۲- رجوع شود به اس ص ۱۸۸

۳- درباره نفس ۴۳۲ الف ۱۳ ب ۵

هیچ شیئی بیش از یک صورت نمی‌تواند داشت، و هر اندازه خواص مختلف و متعدد برای آن شیء باشد همگی از آثار همان صورت نوعیهٔ واحده است. چون نفس نیز صورت بدن است نمی‌توان قائل به تعدد آن در یک بدن بود، و یا آن را منقسم به اجزاء مختلفی که به هم دیگر انضمام یافتند و هر یک از آنها استقلال خود را محفوظ داشته باشد دانست و وحدت صورت را می‌توان منشأ کثرت قوای آن نیز دانست. نفس مبدأ مادی وجود نیست، بلکه، مبدأ عقلی و صوری آن است. چیزی که سلامت و احساس و فکر را می‌پذیرد نیست، بلکه، چیزی است که موجود زنده‌ای مثل انسان به وسیلهٔ آن سلامت دارد و احساس می‌کند و می‌اندیشد.^۱ در این مبدأ فعال قوای نباتی و حسی و عقلی بایکدیگر تفاعل می‌یابد و صورت مشترك و واحد انسان را پدید می‌آورد. بدین ترتیب، هر مرحله از نفس خواه ناخواه مراحل پائین تر را در خود جای می‌دهد، یعنی مجموعهٔ واحدی که در این مرحله واقع است حاکی از خصوصیات مرحلهٔ پائین تر از خویش است، همان طور که هر شکل جدید هندسی متضمن شکل سابق است، و تا شکل سابق را در خویش تنه مندرج نگرداند و با آن وحدانیت نیابد خود نیز به وجود نمی‌آید.

کسانی که قائل به وجود قوای متعدد مستقلی برای نفس شده یا معتقد به نفوس کثیری برای موجود واحد گردیده‌اند مواجه با اشکالات زیادی می‌شوند. از جمله اینکه، اگر موجود زنده‌ای دارای نفوس مختلف تواند بود مبدأئی که این نفوس را وحدت می‌دهد و صورت واحدی به آن موجود زنده می‌بخشد چیست؟ این مبدأ بدن نیست. چه، عناصر و اجزاء مختلفی که بدن را پدید می‌آورد خود به وسیلهٔ نفس بایکدیگر وحدت می‌یابد و مجموعهٔ آلی واحدی را به وجود می‌آورد. پس ناچار باید قوای مختلف، یا نفوس مختلف، مستلزم مبدأ وحدت بخش دیگری باشد. اما اگر علاوه بر آن قوای متمایز، یا نفوس متعدد، مبدأ واحد دیگری را که وحدت بخش آنها نیز باشد بتوان فرض کرد، چرا خود نفس را چنین فرض نکنیم، یعنی از همان آغاز سخن

نفس را صورت واحدی که مبدأ وحدت درقوای مختلف، خویش است شماریم.^۱ دیگر اینکه، هرگاه نبات یا بعضی از انواع حشرات را به اجزاء تقسیم کنیم هر جزئی از آن تمام خصوصیات حیات را از قبیل زنده بودن و احساس کردن و میل داشتن از خود ظاهر می‌سازد.^۲ و اگر به حیات خود ادامه نمی‌تواند داد از آن روست که آلات لازمه برای این امر را فاقد است، و برای فهم علت آن ناچار باید نفس را غیر قابل تقسیم و تجزیه دانست. بالاخره، اگر می‌توانستیم نفس را تجزیه کنیم، چون جمله نفس حافظ وحدت در جمله بدن است، هر کدام از قوای نفس نیز می‌بایست حافظ وحدت در جزئی از بدن باشد که بدان مرتبط است، و بدین ترتیب می‌بایست در قبال هر قسمتی از نفس آلتی در بدن باشد، در صورتی که یکی از قوای نفس که اعظم و اشرف آنهاست، یعنی عقل، به هیچ عضو و آلت جسمانی مربوط نیست.

پس بدین ترتیب نفس واحد و تقسیم ناپذیر است، و در هر مرحله از مراحل وجود تمام قوای آن به سبب تفاعل و تمازجی که بایکدیگر می‌یابد مجموعه واحدی را پدید می‌آورد، یعنی صورت نوعیه هر نوعی از موجودات زنده با صور انواعی که در مراحل بست تر قرار دارد صورت واحدی را به وجود می‌آورد که نفس همان نوع مخصوص است.^۳

۷- قوای نفس

نتیجه‌ای که از بحث سابق به دست آمد این بود که انواع مختلف نفس، مثل اشکال هندسی، بر یکدیگر مترتب است. یعنی ترتیبی از تقدم و تأخر در میان این انواع متوالی وجود دارد، به طوری که هر نوع عالی شامل انواع سافل است، بی آنکه نوع سافل شامل انواع عالی‌تر باشد. به عبارت دیگر، مرحله پائین‌تر به تنهایی وجود دارد ولی هر کدام از مراحل بالاتر مقتضی وجود مراحل پائین‌تر است.

۱- ۴۱۱ ب ۶ تا ۱۴

۲- ۴۱۳ ب ۱۶ و ۴۱۱ ب ۱۹

۳- برای توضیح بیشتر می‌توان رجوع کرد به دو کورت فصل پنجم از بخش اول

نفس غاذیه که اسفل انواع نفس است مشترك در تمام موجودات زنده است ، و سبب این اشتراك، یعنی سبب احتیاج همه موجودات زنده به قوه غاذیه، این است که حیات با نمو و ذبول مشخص می شود و این دو با قوه غاذیه امکان می پذیرد^۱.

بالا تر از آن نفس حساسه است که عده ای از موجودات زنده مثل نباتات فاقد آنند و متعلق به انواع حیوانات و مشترك در میان آنهاست. ارسطوعات فقدان آن را در بعضی از موجودات چنین بیان می کنند که موجودات زنده، به قول وی، بر دو قسمند: قسمی از آنها مانند نباتات و بعضی از انواع سافل حیوانات غذای خود را در همان جا که هستند به دست می آورند بی آنکه محتاج حرکت انتقالی باشند، قسم دیگر موجودات متحرکند که چون برای تحصیل غذا به حرکت در آمدند و آن را یافتند محتاج آیند که آن را بشناسند، و چون احساس نخستین مرحله شناسایی است این قسم از موجودات زنده ناچار دارای احساسند. اما قسم اول، چون محتاج احساس نیستند، و وجود احساس نتیجه یی برای آنها ندارد، و طبیعت به قول ارسطو کار بیهوده و بی غایت انجام نمی دهد، فاقد احساسند^۲. در خود نفس حساسه نیز تدرج و ترتب بر قوای مختلف حکومت دارد. لامسه حد اسفل اجساس است و تمام حواس دیگر شامل آن است ، و می توان گفت که لامسه و زائقه و شامه و سامعه و باصره به ترتیب درجات مختلف و متوالی از سلسله واحدی را پدید می آورد که معنی حقیقی احساس در آنها به درجات متزایدی از کمال ظاهر می شود.

نفس حساسه علاوه بر جنبه ادراکی جنبه انفعالی و جنبه تحریکی را نیز دارا است. یعنی حیوان که به قوه حساسه مشخص است، از يك طرف، لذت و الم، و در نتیجه میل و رغبت، دارد، از طرف دیگر، متحرك به حرکت مکانی است. از لحاظ ادراکی بعد از حواس خمسۀ اختصاصی حس مشترك واقع می شود، و بعد از آن قوه تخیل قرار می گیرد

۱- درباره نفس ۴۳۴ الف ۳۳ تا ۲۶

۲- درباره نفس ۴۳۴ الف ۲۶ تا ۴۳۴ ب ۵

که آن نیز به قول ارسطو مشتق از احساس است. این دو مرحله معبری برای اتصال احساس به عقل، یعنی ارتباط نفس حساسه به نفس عاقله، است^۱، و این نفس اخیر ممیز نوع انسانی است^۱. روی هم رفته قوای نفس را خاصه در حیوانات عالی و انسان می‌توان به دو عمل اصلی، یعنی ادراک و تحریک، برگردانید. چه، حالات انفعالی نفس نیز قابل تحویل به این دو عمل اصلی است^۲.

در واقع ارسطو حیات را، از عالم نبات تا عالم انسان، دارای مدارجی از کمال می‌داند. در عالم نبات تعین حیات را به حداقل سادگی و در عالم انسان به حد اکثر پیچیدگی می‌شمارد. در نباتات عمل غایی طبیعت محدود به نمو و تولید است. همین غایت محدود و بسیط باعث شده است که اعضاء بدن هر چه کمتر تنوع یابد و اختلاف در اعضاء، که برای تخصیص هر کدام از آنها به غایتی معین لزوم دارد، ناچیز باشد حتی در بعضی از انواع نبات نرینگی و مادینگی نیز در دو فرد متمایز نمایان نیست، بلکه، این هر دو صفت در یک فرد مجتمع است و پیدا آمدن آنها از طریق تولید خود به خودی است. غیر از میل به نمو، که حرکت دیگری را جز حرکت به فوقایجاب نمی‌کند، هیچ گونه میلی در آنها نیست. احساس و اندیشه هم ندارند، نفس آنها چون صورتی در ادنی مراتب است و وحدت آلی جسم آنها نیز ناقص و ابتدایی است. یعنی اجزاء بدن آنها همواره چنین نیست که همگی باهم مادی را برای تعلق صورتی که نفس آنهاست پدید آورد. بلکه، گویی نسبت نفس آنها به هر کدام از اجزاء جسم شان يك سان است، چنانکه می‌توان به وسیله قلمه زدن، یعنی جدا کردن جزیی از نبات، نبات دیگری به وجود آورد^۳.

خاصیت نباتی در حیوانات اولیه مانند اسفنج ها و صدف ها نیز پدیدار است

۱- رجوع شود به راس ص ۱۸۳

۲- رجوع شود به هاملن ۳۸۷

۳- رجوع شود به روبن فصل اول از قسمت پنجم مبحث زبیت شناسی

که ، با اینکه يك سره عاری از حرکت یا احساس نیستند ، حرکت انتقالی ندارند . و همین تشابه که در بین نباتات و حیوانات اولیه وجود دارد دلیل بر این است که نفس حیوانی در مدارج کمال مرحله تالی و متعاقب نفس نباتی است ، یعنی حدرا بط و واسطی در بین مرحله مادون خود که صورت نباتی است و مرحله مافوق خود که صورت انسانی است می باشد ^۱ .

بدین ترتیب می توان گفت که وظیفه نفس و ماهیت آن و غایت آن این است که مقام هر موجود زنده را در سلسله مدارج موجودات معین سازد . تعیین هر نوعی از انواع به سبب صورت آن ، یعنی به سبب نفس آن ، است که منشأ خواص آن نوع به شمار می رود . و طبقه بندی انواع و اجناس بر مبنای ارزش و اهمیت نسبی خواص و اختلاف آنها در مدارج کمال است ، و این مدارج از نوع سافل تا انواع عالیّه بر اساس اشتراك تمثیلی ^۲ که بایکدیگر دارند مرتب می شود .

توضیح اینکه عالی ترین مدارج حیات تعلق به انسان دارد که دارای عقل ، یعنی عالی ترین قوای روحی ، است و در عالی ترین مدارج قدرو شرف واقع است . و این درجه عالی سر مشقی است که تمام انواع دیگر درجات متنازلی از آن است ، پس حیات یا نفس امری نیست که نسبت آن به موجودات زنده مختلف مثل نسبت مفهوم کلی به افراد جزئی خود باشد ، و در همه آنها یکسان و به يك درجه صدق کند ، بلکه اشتراك این موجودات بایکدیگر در مفهوم حیات بدین معنی است که به تدریج در طی يك سلسله از مراتب متزاید کمال ظهور عالی ترین آن مراتب تحقق می یابد ، و این مرتبه علیا نفس انسان است پس آنچه محرك حقیقی قابلیت حیاتی است و موجب این است که قوای نفس در مراحل مختلف آن به کار بیفتد غایتی است که این قوا به سوی آن اشتیاق می ورزد . در انسان که ، بنابه قاعده سابق ، شامل تمام قوای نفوس مادون در

۱ - همان مأخذ

۲ - Par analogie

نفس واحد خویش است حواس اختصاصی به سوی حس مشترك میل می‌ورزد و این حس به سوی تخیل می‌گراید و تخیل نیز به جانب تعقل اشتیاق دارد، و تعقل چون غایتی است که تمام قوای مابدان شوق می‌ورزد علت حقیقی آن‌هاست و این قوا جملگی شرایط ضروری مقدماتی برای آن به شمار می‌رود، یعنی هر کدام از اعمال سفلی نفس ممهّد عقل است و بالقوه اشتیاقی به سوی فعل عقلی دارد.^۱

۸ - ثبات انواع

سلسله مراتب کمال که در بین طبقات متوالی موجودات زنده وجود دارد ممکن است موجب این توهم شود که شاید ارسطو قائل به تحول تدریجی موجودات زنده و غیرانواع حیوانات به یکدیگر^۲ بوده است.

ارسطو در اغلب آثار خود، خاصه در کتاب تاریخ حیوانات که موضوع آن زیست‌شناسی تطبیقی است، از مشابّهات جانوران به یکدیگر سخن گفته است. مخصوصاً اعمال حیاتی را در حیوانات مختلف باهم مقایسه کرده و اشتراك انسان و حیوان را در بسیاری از این اعمال تصدیق نموده و انسان را در بین مجموعه موجودات زنده دیگر قرار داده است. در سلسله مدارج کمال خواص موجودات پست‌تر را در موجودات عالی‌تر باز یافته و صورت نوعی انسان را واجد صور حیوان و نبات و جماد دانسته و زیست‌شناسی و روان‌شناسی خود را بر مبنای اتصال و توالی طبقات مختلف موجودات زنده نهاده، حتی تکامل انسان را از سنین کودکی تا بزرگی به مدارج متوالی کمال که از موجودات پست تا موجودات عالی کشیده می‌شود تشبیه کرده و مدارج پست حیوانات را متوجه و متمایل به مدارج عالی آنها دیده و صور عالی وجود را انبساطی از مراحل سفلی آن شمرده است.^۳ و در بین مراحل اصلی حیات، مراتب سه‌گانه موجودات

۱ - روبن قسمت پنجم فصل دوم مبحث تخیل

۲ - Transformisme

۳ - رجوع شود به نوینس، فصل چهارم، بحث واجع به روابط نفس و بدن در کتاب

تاریخ حیوانات.

زنده (نبات و حیوان و انسان) ، موجوداتی را که حد متوسط در بین دو مرحله است تمییز داده است. خود او می گوید : « در اغلب حیوانات آثاری از صفات ممیز انسان مانند تمدن و توحش ، ظرافت و خشونت ، شجاعت و جبن ، حجب و اعتماد به نفس ، پدیدار است . حتی در بسیاری از آنها تصاویر خیالی^۱ که به کار عقل و فکر می آید می توان یافت. فرق انسان با بسیاری از حیوانات در شدت یا خفت درجه این قواست . طبیعت از موجودات بی جان اندك اندك به حیوانات می رسد ، تا آن جا که اتصال این مدارج موجب آن می شود که حدود فاصل آنها از دست مآخارج گردد، و حدود متوسطی در میان آنها دیده شود که اختصاص به یکی از دو گروه متوالی نتوان داد، مثلاً درباره بعضی از حیوانات بحری می توان این سؤال را طرح کرد که آیا جزء حیوانات است یا جزء نباتات^۲ . و اقوال او در تأیید این مطالب به قدری صریح بوده که جلب ستایش داروین را نموده و این دانشمند را بر آن داشته است که در یکی از آثار خود بزرگانی مانند لینه و کوویه را نسبت به ارسطو کودک دبستانی شمارد^۳ .

مع ذلك باید دانست که در فلسفه ارسطو اجناس و انواع موجودات زنده قابل تبدیل به یکدیگر نیست، چنانکه همین حکم در تمام اجناس و انواع جاری است . ارسطو را نمی توان به هیچ گونه عقیده ای که مشابه با نظریه تکاملی جدید باشد متعاقب نسل را در بین انواع مختلف موجودات زنده تأیید نماید قائل شمرد . هر صورتی مقتضی ماده مخصوصی برای خویش است و ماهیت ثابت تغییر ناپذیری دارد. منتهی صورتهای همگی دارای يك ارزش و يك مقام نیست و قدرت معینی که در هر کدام از آنهاست مقیاسی برای

Images - 1

۲- تاریخ حیوانات به نقل برهیه ص ۳۳۱ تا ۳۳۲

۳- داینه Linnaeus و کوویه Cuvier هر کدام از لحاظی به منزله خدایان من بوده اند، اما هر دو تن در برابر ارسطو طفل دبستانی بیش نیستند ، داروین، زندگی و نامه ها، جلد سوم ص ۲۵۲ به نقل نویسن.

درجه‌ای از کمال است. یعنی طرز تشکّل آلی آنها، و درجه تنوعی که در اعضا و اعمال بدن آنها حاصل شده، و اختصاصی که هر عضوی از آنها به عمل معینی یافته است، و ایتالاف و وحدتی که در بین این اعضای مختلف و اعمال آنها پدیدار شده است صور نوعیه‌ای را از درجات مختلف ایجاب می‌کند که در همه افراد آن نوع در همه نسل‌های متوالی ثابت و پایدار است.

ارسطو همان‌طور که زمین را ازلی دانسته و زوال آن را موجب این شمرده است که مرکزی برای جهان نباشد^۱ به ازلیت انواع نیز قائل بوده است. صورت نوعیه هر کدام از انواع عالیّه با وجود این که مشتمل بر صور موجودات پست‌تر از خویش است صفت جدیدی علاوه بر خواص صور قبلی دارد که خاص خود آن است. غرایزی که در حیوانات است فقط می‌تواند مشابهتی به قوه عقلیه انسان داشته و قائم مقام آن باشد، بد عبارت دیگر غریزه حیوان و عقل انسان با هم متوازی و متقارن است بی آنکه متوالی و متعاقب باشد. و بدین ترتیب، بر عکس آنچه بعضی از دانشمندان قبل از سقراط می‌گفته‌اند، انسان نخست از جمله ماهیان نبوده و صورت کنونی او با تغییر شکل نبات یا حیوان دیگر نیز به وجود نیامده است^۲. بلکه اصالت و ثبات نوع او مثل هر نوع دیگری محفوظ و معتبر است. هیچ نوعی به نوع دیگر تحول نمی‌تواند یافت، و هر فردی از یک نوع فقط فرد دیگری مشابه خود یعنی از همان نوع پدید می‌آورد، و موجودات زنده به انواع ثابت فنا ناپذیر که صورت آنها از یکی از افراد فناپذیر آن نوع به وسیله تناسل به فرد دیگری انتقال می‌یابد تقسیم می‌شود. بدین ترتیب موجود زنده می‌تواند حیات ازلی و ابدی کواکب را تقلید نماید و به ابدیت نایل آید. پس عقیده به ثبات انواع از آراء اصلی ارسطوست و نتیجه کوشش او برای کشف نقاط ثابت در مسیر ضرورت

۱. تکنون حیوانات ۷۳۱ ب ۳۵ به بعد

۲. در مورد تمام آنچه در این بحث آمده است می‌توان رجوع کرد به روبن، فصل اول

از قسمت پنجم، مبحث زیست‌شناسی. و نوینس فصل چهارم، مبحث اول. و برهیه جلد اول ص ۲۲۲

اشیاء است و اتصال انواع به یکدیگر که مورد اعتقاد اوست نباید با تحول پذیری آنها اشتباه شود. تحول مستلزم این است که نوع اعلی را با نوع ادنی تبیین نماییم و حال آنکه در فلسفه ارسطو، درست برخلاف این روش، نبات با حیوان و حیوان با انسان تبیین می گردد و شیء بالغ و کامل ما را قادر به فهم شیء ناقص می سازد.

۹- تغذی و تولید مثل

«نفس غاذیه به موجودات دیگر غیر از انسان نیز تعلق دارد، اولین و مشترک ترین قوای اوست، و به واسطه این قوه است که حیات به همه موجودات تعلق می گیرد و اعمال آن تولید مثل و صرف غذاست.»^۱

تغذی برای نمو و تولید است. نمو موجب ودات زنده تحت تأثیر جنبه مادی و عناصری که ترکیب بدنی شامل آنهاست نیست. حتی حرارت طبیعی را که در موجودات زنده است، بر عکس آنچه بعضی از فیلسوفان پنداشته اند، نمی توان علت اصلی تغذی و نمو دانست، بلکه، چنانکه خواهیم دید، از اسبابی است که به حصول این امر مدد می رساند.^۲ پس علت اصلی نمو چیست؟

هر شیء مرکب طبیعی از لحاظ کمی حد معینی دارد که باید به قدری افزایش یابد و بزرگتر شود که بدان حد معین فرارسد. این حد مختص هر نوع معلومی از نبات یا حیوان است، یعنی در هر نوعی از نبات یا حیوان حدی که برای نمو موجود است به وجهی خاص است، و رابطه کمی که باید سرانجام بین اجزاء بدن حاصل شود و از آن فراتر نرود به اندازه معین است. به عبارت دیگر، حد نمو حیوان از مقتضیات صورت نوعیه آن است و نمو حیوان عملی است که غایت آن تحصیل همین حد معین و وصول به مقتضای صورت نوعیه خویشتن است. پس علت اصلی برای تغذی و نمو نبات یا حیوان صورت نوعیه آن یعنی نفس آن است.^۳

۱ - درباره نفس ۴۱۵ الف ۲۳ تا ۲۵

۲ - ۴۱۶ الف ۹ تا ۱۵

۳ - ۴۱۶ الف ۱۴ تا ۱۸

حرارت بدن علت تغذی نیست، بلکه، ابتدا نفس بر روی حرارت بدن تأثیر می‌کند و آنگاه این حرارت تغییر کیفی در غذا پدید می‌آورد. همان طور که ملاح نخست دست خود را حرکت می‌دهد و حرکت دست سکان را به جنبش درمی‌آورد و بدین ترتیب کشتی به راه می‌افتد. می‌توان گفت که غذا متحرك نامحرك، نفس محرك نامتحرك و حرارت محرك متحرك است.^۱

این نکته مورد اختلاف است که آیا تغذی نبات یا حیوان به منزله قبول تأثیر از شئی است که مشابه آن است یا از شئی که با آن مشابه نیست. ارسطو در حل این اختلاف می‌گوید که تغذی عملی از نوع تجنیس یا ماننده سازی است.^۲ به عبارت دیگر، نبات یا حیوان ماده‌ای را که بالفعل غیر از ماده آن است ولیکن بالقوه قابل این است که از جنس ماده خود آن گردد به خود جذب می‌کند، یعنی آنچه را با آن مشابه نیست مشابه می‌سازد و از جنس خود می‌گرداند.^۳

غایت موجود زنده از عمل تغذی تنها این نیست که زندگی فردی خود را محفوظ دارد، چه، این زندگی محکوم به زوال سریع است؛ بلکه، غایت اصلی و نهائی تغذی حفاظت زندگی نوعی، یعنی تحصیل و ابقاء صورت نوعیه، است. هر فردی از نبات یا حیوان، که دستخوش فساد و فناست، می‌کوشد تا به وسیله تولید فردی از نوع خود صورت خویش را محفوظ و باقی نگاه دارد، و تنها از این راه است که موجودات زنده فناپذیر می‌توانند سهمی از ابدیت و الهیت به دست آورند. پس تولید مثل مانند نموبه همان قوه‌ای که عمل تغذی متعلق بدان است انتساب دارد، و عنوان تام و کامل این قوه که اول و اقل قوای نفس است قوه تغذی و تولید است؛ چنانکه ارسطو خود می‌گوید قوه‌ای است که «اعمال آن تولید مثل و صرف غذاست. چه، طبیعی ترین قوا برای هر موجود زنده‌ای... این است که موجود دیگری

۱- درباره نفس ۴۲۶ ب ۲۶ تا ۳۰

۲- Assimilation

۳- درباره نفس ۴۱۶ الف ۲۸ تا ۴۱۶ ب ۹

مشابه خود ایجاد کند. حیوان حیوانی را و نبات نباتی را (به وجود آورد) تا در حدود امکان از ابدیت والهیت بهره مند گردد زیرا که مورد اشتیاق همه موجودات و غایت فعالیت طبیعی آنها همین است.^۱»

۱۰ - احساس و تعریف آن

از اقوال ارسطو، چنانکه مفسران او نیز تصریح کرده‌اند، بر می‌آید که احساس فعل مشترك حاس و محسوس است.

برای توضیح مطلب گوییم که قبل از ارسطو احساس را تنها دارای جنبه انفعالی می‌دانسته‌اند، یعنی بر آن بوده‌اند که احساس استحاله‌ای است که تحت تأثیر اشیاء محسوس در اعضاء حسی پدید می‌آید. اما ارسطو استحاله حاصله در شیء، یعنی انفعال شیئی را تحت تأثیر شیء دیگر، بر دو قسم می‌داند. قسم اول بدین معنی است که انفعال شیء مایه تباهی آن گردد، و به جای حالتی که شیء را حاصل است حالت دیگری ضد آن بنشاند، و این در موقعی است که شیء فاعل و مؤثر دارای طبیعتی متقابل با شیء منفعل و متأثر باشد، و بر اثر استحاله شیء در طبیعت اولیه آن فسادی مطلق یا نسبی حاصل آید؛ قسم دوم بدین معنی است که انفعال شیء موجب حفظ وجود آن و انبساط و کمال حالت آن باشد، و این در موقعی است که شیء فاعل ماهیتی مشابه با شیء منفعل داشته و خود در حد کمال این طبیعت واقع باشد در این مورد می‌توان گفت که شیء را انفعال به معنی اخص خود حاصل نشده، بلکه تنها ارتقاء و انبساط و مرور از قوه به فعل و کمال و تمامیت برای شیء به حصول پیوسته است.^۲ احساس به عقیده ارسطو استحاله‌ای از قسم دوم است. یعنی تغییری که موجود زنده را در ضمن عمل احساس حاصل می‌شود طبیعت آن را دیگرگون نمی‌سازد، بلکه قوه خاص آن را فعلیت می‌بخشد. چنانکه

۱- درباره نفس ۴۱۰ الف ۲۵ تا ۴۱۵ ب ۷

۲- درباره نفس ۴۱۷ پ ۲ تا ۷ مخصوصاً حاشیه منقول از ترجمه فرانسوی، و

هم‌چنین رجوع شود به راس، اوایل مبحث احساس.

همان اشیاء خارجی، که چون استحاله حسی را در مایید می آورد به نام محسوسات خوانده می شود، اگر بر روی نباتات یا موجودات بی جان که دارای قوه حساسه نیست تأثیر بخشد تغییر طبیعی دیگری را موجب می شود که غیر از انفعال حسی حیوانات است^۱ و همین امر نشانه این است که در ضمن عمل احساس فقط استحاله ای در شیء حاس، تحت تأثیر شیء محسوس، بدون اینکه قوای درونی در خود شیء حاس نیز به کار افتد، حاصل نمی شود.

از طرف دیگر، باید دانست که شیء حاس نمی تواند قوه حسی معینی را در خود به کار اندازد و بدین قوه درونی فعلیت بخشد مگر اینکه در مقابل آن تغییری نیز در شیء محسوس پدید آید، یعنی استعدادی که برای محسوس بودن در اشیاء خارجی وجود دارد از قوه به فعل گراید. و بدین ترتیب حاس و محسوس با یکدیگر متضایف می شود و هیچ یک از آن دو نمی تواند جز با اضافه به دیگری فعلیت یابد، بلکه هر کدام فرصتی برای فعلیت یافتن به دیگری می دهد. بدین ترتیب سیری از قوه به فعل در شیء محسوس حاصل می شود و سیر دیگری از قوه به فعل در شخص حاس پدید می آید. منتهی این دو سیر در مرحله ای که به فعلیت می رسد با یکدیگر اشتراك می یابد و این فعل مشترك همان عملی است که احساس نامیده می شود.

بین این دو سیر داخلی و خارجی، اولاً توازی^۲ وجود دارد، یعنی چنان نیست که عمل احساس تنها تحت تأثیر شیء خارجی به صورت انفعالی محص پدید آید، و قوه حسی فقط استعدادی برای قبول تأثیر خارجی باشد، بلکه، به موازات حرکت حاصله در محسوس حرکتی نیز در حاس حاصل می شود تا استعداد درونی خود آن به فعلیت و کمال گرایش یابد.

ثانیاً تعدی^۱ واقع می‌شود، بدین معنی که این دو جریان کاملاً از هم دیگر جدا نیست تا هر کدام مسیر خاص خود را پیمایند و مانند دو خط متوازی هرگز به همدیگر نرسند^۲. بلکه، محسوس واقعاً بر روی حاس تأثیر می‌کند و قوه حساسیت را در آن فعلیت می‌دهد. بوجه مثال می‌توان گفت که عمل احساس درشیء حاس، از این لحاظ، مانند عمل حرکت درشیء متحرك است. یعنی حرکت اگرچه سیری است که در خود متحرك از قوه به فعل حاصل می‌شود ولی این سیر تحت تأثیر محرك خارجی آغاز می‌گردد، به همین ترتیب حصول احساس نیز محتاج تأثیرشیء محسوس است، به طوری که اگر محسوس در میان نباشد عمل احساس پدید نمی‌آید، پس تأثیری از محسوس که به منزله فاعل است به حاس که به منزله منفعل است تعدی می‌یابد. منتهی استحاله‌ای که درشیء منفعل بر اثرشیء فاعل پدید می‌آید درشیء فاعل نیز فعالیت را که به خواب بود بیدار می‌سازد تا به سوی غایت خود که محسوس شدن است گرایش یابد^۳.

ثالثاً وحدت پدید می‌آید^۴، یعنی فعل حاس و فعل محسوس از لحاظ ماهیت یکی می‌شود، به عبارت دیگر، دو ماهیت مختلف که در آن دو شیء وجود داشت به هم می‌رسد. شئی بالقوه صاحب صوت است بی آنکه صوتی از آن درآید، شیء دیگر بالقوه صاحب سمع است بی آنکه چیزی را استماع کند، این دو شیء با دو ماهیت مختلف بایکدیگر متضایفند، و متضایقان به نظر ارسطو تلازم دارند، یعنی قوه‌ای که درشیء صاحب صوت است با قوه‌ای که درشیء صاحب سمع است تا به یکدیگر نرسد هیچ یک فعالیت نمی‌یابد. پس فعلیت

۱ - Transitivity

۲- اگر چنین می‌بود برای تبیین توافق حاس و محسوس ناچار به تأویلات امثال مالبرانش

ولایبیتس که در منتهای غرابت نسبت به آراء ارسطوست احتیاج می‌افتاد.

۳- رجوع شود به روبن، فصل دوم از قسمت پنجم، مبحث احساس.

۴ - Identité

احساس امر ترکیبی است که از اشتراك و اتصال دوسیر مختلف متضایف پدید می آید^۱.
 اشکالی که در مورد تغذی وارد شده بود^۲ در باب احساس نیز به میان می آید.
 آیا اثری که از محسوس به حیوان می رسد با خود قوه حساسه متجانس و متشابه است،
 یا اینکه حاس و محسوس باهم مجانست ندارد؟ ارسطو این مسأله را نیز به طریقی مانند
 آنچه در مورد تغذی در پیش گرفته بود حل می کند، یعنی می گوید که محسوس ابتدا
 با حاس نامتجانس است، ولیکن، بعداً، یعنی در ضمن تحقق عمل احساس، آلت حسی با
 محسوس مجانست می یابد. در ضمن عمل تجنیس^۳، چنانکه خود او گفته است، دست
 گرم می شود و چشم رنگ می پذیرد، و شاید کلام او را بتوان چنین ادامه داد که زبان
 مزه می یابد و بینی بومی گیرد و گوش صدا دار می شود؛ متبی فرق عمل تجنیس، چنانکه
 در تغذی حاصل می شود، با آنچه در احساس دست می دهد این است که در تغذی ماده
 غذا جذب می شود و از جنس بدن می گردد، و در عمل احساس صورت محسوس از ماده آن
 انتزاع می یابد تا به آلت حسی برسد و با آن تجانس یابد. همان طور که قطعه ای از موم
 نقشی را که بر روی مهر است از آهن یا زر جدا می کند و آن نقش را بدون ماده به
 خود می گیرد^۴.

اشکالی که در تبیین کلام ارسطو به هر صورت باقی است این است که ماهیت عمل
 احساس، مخصوصاً جنبه روحانی آن، و اصلت قوه احساس در مقابل تأثیرش و محسوس
 خارجی، معین نیست. درست است که ارسطو با تقسیم استحاله به دو قسم مختلف و تخصیص
 قسم اخیر آن به احساس روشن داشت که قوه حساسه از خود فعالیت ابراز می دارد و،

۱- در مورد تشخیص روابط سه گانه توازی و تعدی و وحدت در بین حاس و محسوس

رجوع شود به هاملن، درس بیستم. و روبن، مبحث احساس، در فصل دوم از قسمت پنجم.

۲- رجوع شود به ص ۴۴

۳- Assimilation

۴- درباره نفس ۴۲۴ الف ۱۶ تا ۲۴

بدین ترتیب، در مقابل شیء خارجی تنها جنبه انفعالی ندارد، ولیکن باید دانست که بسیاری از امور جسمانی نیز که هیچ گونه خاصیتی از حیات در آنها پدیدار نیست چنین اند، و در مقابل محرك خارجی نیروئی از خود آنها ظاهر می شود و روبه تمامیت و فعلیت می رود. پس سرانجام از بیان ارسطو معلوم نگردید که آنچه در عمل احساس جنبه حیاتی و نفسانی دارد و بر تغییر بدنی و جسمانی افزوده می شود تا ادراك یکی از کیفیات خارجی را ممکن سازد چیست؟ و اینکه ارسطو می گوید که آلت حسی به صورت شیء محسوس درمی آید و با آن از يك جنس می شود برای بیان ادراك که امر نفسانی است کافی نیست، و در واقع جنبه زیستی احساس با جنبه روانی آن در بیان ارسطو به هم آمیخته و ابهام یافته است.^۱

از اینکه گفتیم که حاس و محسوس متضایفند و هیچ کدام از آن دو بدون دیگری فعلیت نمی یابد شاید چنین تصور شود که ارسطو برای اشیاء محسوس خارجی قائل به وجود اصیل و مستقلی نبوده و این اشیاء را در حین احساس و ادراك شخص حاس از فعلیت و تحقق بهره ور نمی دانسته است، و بدین ترتیب مذهب او به نحوی از انحاء به ایدئالیسم تقریب و تشبیه گردد. ولی چنین تصویری خطاست. تضایف حاس و محسوس مانند نسبت عدد ۲ به عدد ۴ نیست که هیچ يك از آنها جز با رجوع به دیگری مفهومی نداشته باشد. حاس و محسوس هر دو در ضمن عمل احساس فعلیت می یابد، یعنی در حالی که ادراك بالفعل حاصل می شود متعلق ادراك نیز فعلیت می پذیرد، به طوری که می توان گفت که صوت مسموع با عمل استماع دو جنبه مختلف از فعلیت واحده است. مع ذلك حاس از محسوس تبعیت دارد. این تبعیت تا آنجا است که اگر محسوس زوال پذیرد احساس منتفی می گردد، در صورتی که عکس آن درست نیست، مثلاً هرگاه رنگ از میان برود بینائی مفهومی ندارد و لیکن زوال بینائی موجب زوال رنگ نمی شود.^۲

۱- رجوع شود به اس اوایل مبحث احساس

۲- قاطیفوریاس ۷ ب ۳۶ به بعد. درباره نفس ۴۲۶ الف ۲۰ تا ۲۶. ما بعد الطبیعه گاما

۱۰۱۰ ب ۳۱ تا ۱۰۱۱ الف ۱. همچنین رجوع شود به اس و روبن، مبحث احساس.

پس اشیاء خارجی در غیاب ادراکات وجود دارد، و علاوه بر خواص اولیه خود کیفیت معینی نیز در آنهاست که چون شخص مدرک حاضر شود محرك قوه ادراک در آن شخص می گردد و استحاله مخصوصی را که مرور به سوی فعلیت مشترک در بین حاس و محسوس است پدید می آورد. پس، ارسطو با این نظر که قبل از او وجود داشت، و سفید و سیاه را وجودی مستقل از قوه باصره قائل نبود، موافق نیست. تضایف حس و محسوس در نظر او مانند تضایف محرك با متحرك است که، با اینکه تحقق حرکت جز با تلاقی و مشارکت آن دو ممکن نیست، مع ذلك، اصالت و تقدم با محرك است. بدین ترتیب در رئالیسم ارسطو و قول او به اصالت محسوس شکی نمی توان داشت.

همین نظر را در مبحث عقل نیز می توان استنباط کرده چه، چنانکه خواهیم دید، فکر انسان تا صورت شیء خارجی را در خود منطبق نساخته است فقط امری بالقوه است، و بعد از قبول صور خارجی است که خود فکر نیز فعلیت می یابد، و در واقع وجود اشیاء خارجی شرط وجود بالفعل برای فکر است نه اینکه فکر علت مولد اشیاء باشد.

اما این نظر که ارسطو درباره اصالت محسوس داده است اشکالاتی دارد که خود او کوششی برای حل آنها نکرده است. محسوس محرك حاس به تولید احساس است، اما هر محرکی تنها در شیء متحرك تحقق می یابد، و هرگاه متحرکی نباشد که حرکت را قبول کند و آن را در خویشتن فعلیت دهد ناچار محرك نیز صفت تحريك را نخواهد داشت و آن را فعلیت نتواند داد. چنانکه پزشك فن خود را تنها در وجود بیمار به فعلیت می رساند و اگر بیمار نباشد پزشك نخواهد بود به همین ترتیب محسوس نیز فعلیت خود را در حاس به دست می آورد، و تنها در ضمن عمل احساس است که استعداد اشیاء خارجی برای محسوس بودن تحقق می یابد و به تمامیت می رسد. و چون چنین باشد آن وجود مستقل واقعی که جدا از شیء منفعل (متحرك یا بیمار یا حاس) برای شیء فاعل (محرك یا طبیب یا محسوس) قائل می شویم در کجاست ؟ بآندکی تأمل روشن می شود

که قبول وجود مستقل و اصیل برای محسوس ما را بدانجا می‌کشاند که قائل به وجود محسوس مطلق که از هرگونه اضافه‌ای مبرا است باشیم، و آن را دارای فعلیت ازلی محض بدانیم که نسبت به قوه حساسه در حکم محرك نامتحرک است، و قبول این نتیجه ما را به مذهب افلاطونی نزدیک می‌سازد^۱.

۱۱ - اقسام سه‌گانه حس و محسوس

اشیائی که می‌تواند متعلق احساس قرار گیرد بر سه قسم است: ۱ - اشیائی که مستقیماً متعلق ادراک است و ادراک هر یک از آنها به یکی از حواس اختصاص و انحصار دارد. در چنین احساسی وقوع خطا ممکن نیست، مثل رنگ که محسوس بصری است و صوت که محسوس سمعی است و طعم که محسوس ذوقی است^۲. ۲ - اموری که ادراک آنها تعلق به تمام حواس دارد. و، بالا اقل، مشترک در بین دو حس بینائی و شنوائی است. این امور عبارت است از: حرکت و سکون، بعد و شکل (که خود جنبه خاصی از بعد یا به عبارت دیگر نتیجه تخصیص و تحدید بعد است)، عدد و واحد^۳، که شاید زمان را نیز بتوان بر آنها افزود^۴. این قبیل اشیاء را محسوسات مشترک گوئیم و حس مشترک مکمل ادراک محسوسات خاص است. چه، اشیائی که متعلق احساس یکی از حواس است زمانی به درستی و به تمامی ادراک می‌شود که بتوان دانست که واحد یا کثیر است، متحرک یا ساکن است، بزرگ یا کوچک است و شکل آنها چیست، و در واقع این دو نوع احساس از همدیگر قابل تفکیک نیست^۵. ۳ - اموری که بالعرض متعلق احساس قرار می‌گیرد، یعنی خود آنها را مستقیماً احساس نمی‌کنیم، بلکه،

۱ - رجوع شود به روبن، مبحث احساس

۲ - درباره نفس ۴۱۸ الف ۸ تا ۱۷

۳ - درباره نفس ۴۱۸ الف ۱۷ و ۴۲۵ الف ۱۵ و همچنین De sensus ۴۴۲ ب

۵ تا ۷

۴ - راس مبحث احساس

۵ - روبن فصل دوم از قسمت پنجم مبحث حس مشترک

چون با امری که متعلق مستقیم و مخصوص احساس است مقارنت دارد به تبع آن و به طور عرضی احساس می شود . سفیدی متعلق خاص حس بینائی است ، اما چون ادراک نمائیم که آن شیء سفید رنگ شخصی است که پدر او دیارس^۱ نام دارد متعلق ادراک ما محسوس بالعرض است ، یعنی شیء از آن حیث که سفید است بینائی ما را مستقیماً و بالذات متأثر می سازد و از آن حیث که بسر دیارس است تنها بالعرض ادراک می شود . در واقع اعراض شیء محسوس بالذات است و خودشیء ، یعنی جوهر آن و بعضی از صفات اضافی دیگر آن ، محسوس بالعرض است^۲ . وقوع خطا در این دو نوع اخیر از احساس ، یعنی ادراک محسوسات مشترك و محسوسات بالعرض ، ممکن است .

۱۲ - حواس اختصاصی و سلسله مراتب آنها

به تعداد محسوسات خاص حواس خاص وجود دارد ، یعنی هر کدام از این حواس مختص ادراک یکی از کیفیات محسوس است . مثلاً باصره حس رنگ ، سامعه حس صوت ، شامه حس بوی و ذائقه حس طعم است . اما لامسه را متعلق واحدی نیست بلکه اموری که به وسیله آن احساس می شود کیفیات متعددی است که قابل تحویل به یکدیگر نیست ، و تنها وجه مشترك آنها این است که باید با تدبیر مستقیم ادراک شود ، مانند گرم و سرد و خشک و تر و نرم و زبر و سنگین و سبک و غیره^۳ . همان طور که در بین نفوس سلسله مراتبی وجود دارد^۴ حواس نیز نسبت به یکدیگر مترتب است . در پست ترین مدارج احساس حس لامسه قرار دارد که هیچ جانوری را از آن مستغنی نمی توان دانست . چه ، در نظر ارسطو لزوم احساس برای این است که حیوان چون به قصد تحصیل غذا به حرکت درآید بتواند با قوه حساسه غذائی را که به دست می آورد

۱ - Diæres شخص فرضی است و می توان بجای آن زید یا عمرو گفت .

۲ - درباره نفس ۴۱۸ الف ۸ تا ۹ و ۲۰ تا ۲۴

۳ - درباره نفس ۴۱۸ الف ۱۲ تا ۱۳ و ۴۲۲ ب ۱۷ تا ۳۴

۴ - رجوع شود به ص ۲۴ تا ۲۶

بشناسد^۱ و همچنین بتواند خود را از آفانی که متوجه به حیات اوست محفوظ دارد، و چون هر شیئی تنها از طریق تماس باشیء دیگری می تواند برای آن سودمند یا زیان آور باشد، و همچنین شیء تنها از حیث اینکه ملموس است می تواند غذای حیوان باشد، نخستین حسی که این دو خاصیت اصلی حیوان را برمی آورد لامسه است. و هر جانوری ناگزیر است از اینکه دارای لامسه باشد. بعد از حس لامسه حس ذائقه قرار می گیرد که خود تغییر شکلی از لامسه است و خواص غذا را از این حیث که مأكول یا غیر مأكول است تمیز می دهد. بعد از آن حس شامه است که حس دقیقی نیست و مخصوصاً درجه دقت آن در انسان کمتر از بعضی از حیوانات دیگر است. بالاخره دو حس سامعه و باصره واقع می شود که عالی ترین حواس است. این دو حس ضروری برای حیات ندارد بلکه برای رفاه و کمال حیوان است. به همین سبب تنها در بعضی از حیوانات که در مدارج عالیة کمال است وجود دارد. این دو حس از یک طرف موجبات رفاه بیشتر را برای حیوان فراهم می سازد، چه، این قدرت را به حیوان می دهد که غذا یا خطر را از فاصله بعید بدون احتیاج به تماس مستقیم ادراک نماید، و از طرف دیگر ارزش عالی از لحاظ ادراکی و معرفتی دارد، چه، سامعه برای مکالمه ضروری است و مکالمه بزرگ ترین وسیله تعلیم و تعلم است، و باصره وسیله ادراک دقیق اختلافات اشیاء از حیث رنگ و شماره و شکل و حرکت می باشد^۲.

۱۳ - شروط مادی و عضوی تاثرات حسی

برای اینکه شیئی بتواند محسوس گردد انواع شروط مادی ضرورت دارد:

- ۱ - آلات حسی مختص به هر کدام از محسوسات مثل چشم و گوش و بینی و غیره که در مقابل هر کدام از آنها يك زوج کیفیت متضاد قرار دارد که محسوس آن است، مثل سفید و سیاه که محسوس چشم است و زیرو و بم که محسوس گوش است و تلخ و شیرین

۱- همان صفحات

۲- درباره نفس ۴۵۳ ب ۴ تا ۲۵۵ و همچنین رجوع شود به داس، نفس و قوای آن

که محسوس زبان است و گرم و سرد و خشک و تر و سخت و نرم و نظایر آنها که محسوس لامسه است^۱. جمله این آلات با مرکز اصلی احساس در ارتباط است^۲.

۲ - محیطی را که واسطه در بین حاس و محسوس باشد، مثل هوا یا آب که واسطه در بین شیء مبصر و آلت باصره است، ارسطو برای تمام حواس لازم می‌شمارد، و بدون آن هیچ گونه احساسی را ممکن نمی‌داند. چنانکه می‌گوید: اگر شیئی مستقیماً بر مردمک چشم جای گیرد دیده نمی‌شود، حتی در مورد لامسه و ذائقه نیز، با اینکه ظواهر امر برخلاف آن حاکی است، و چنان می‌نماید که وقوع احساس به وسیله تماس مستقیم شیء با آلت لمس باشد، چنین محیطی وجود دارد و آن گوشت بدن حیوان است^۳. یعنی ارسطو آلات حس لامسه را واقع در سطح پوست بدن نمی‌داند، بلکه، در داخل بدن و در زیر گوشت می‌داند و به عقیده او اثر شیء مملوس باید از گوشت بگذرد تا بدان آلت برسد و محسوس گردد^۴.

۳ - کیفیات محسوس در بین دو حد انتهائی و متضاد به اختلاف درجات قرار گرفته است، مثلاً چشم نسبت به رنگ حساس است و رنگ دارای درجات متوسطی است که هر کدام از آنها به نسبت معینی از سیاه و سفید که دو حد انتهائی رنگ است ترکیب یافته است.

۴ - آلت حسی خود نیز باید به صفتی که از اختلاط دو حد نهائی محسوس حاصل می‌شود متصف گردد. منتهی به شرطی که در این اختلاط هیچ کدام از آن دو حد بر دیگری غلبه نجوید و کیفیتی که در آلت حسی است واسطه و رابطه دو حد متضاد محسوس باشد. این شرط باعث آن می‌شود که آلت حسی تحت تأثیر هر کدام از دو حد متضاد منفعل شود و نسبت ترکیبی آن دو حد را در حدود متوسط نیز دریابد.

۱ - درباره نفس ۴۲۲ ب ۲۴ تا ۳۳

۲ - درباره نفس و هاملن ص ۳۸۰

۳ - درباره نفس ۴۱۹ الف ۳۰

۵ - نسبت ترکیب اضداد درشیء محسوس تا اندازه ای باید غیر از نسبت ترکیب آنها در آلت حسی باشد چنانکه هرگاه دست انسان گرم یا سرد باشد اشیائی را که در همان درجه از حرارت است احساس نمی کند.^۱

۶ - اختلاف در بین این دو نسبت یعنی در بین دو کیفیتی که از اختلاط ضدین در شیء محسوس و آلت حسی پدید می آید بیشتر از اندازه معین نمی تواند بود . چه ، اگر اختلاف از حد مقرر تجاوز کند آلت حسی را زیان می رساند و یا از میان می برد . چنانکه نور شدید ممکن است که چشم را صدمه زند یا یکسره نابینا سازد.^۲ در مورد لامسه باید گفت که چون احساس اصلی و ضروری حیوان همان است اختلاف شدید در بین حاس و محسوس ممکن است که خود حیوان را نیز با آلت حسی او از میان ببرد ، چنانکه اختلاف درجه حرارت یا برودت یا صلابت در بین شیء خارجی و بدن حیوان ، نه تنها لامسه ، بلکه حیات آن را نیز در معرض زوال قرار می دهد.^۳

۷ - تغییری که از شیء خارجی در محیط متوسط بین حس و محسوس پدید می آید و موجب احساس می شود باید حد اقلی از شدت را حائز شود یا ، به اصطلاح جدید ، باید به آستانه معین برسد ، والا ، آلت احساس را متأثر نمی سازد . به همین سبب اشیاء کم رنگ یا اصوات ضعیف جدا گانه قابل ادراک نیست ؛ مگر اینکه آنها را در ضمن رنگ یا صوت دیگری ادراک نمائیم ، یعنی از حیث اینکه جزئی از اشیاء بزرگ تر یا اصوات قوی تر است ، از راه تفکر و قیاس ، بدانها پی ببریم.^۴

۱۴ - ابصار .

عالی ترین حواس ، که می توان آن را نمودار کامل عمل احساس دانست ، حس

۱ - ۴۲۳ ب ۳۱ تا ۴۲۴ الف ۱۰

۲ - درباره نفس ۴۲۴ الف ۲۸ تا ۴۲۵

۳ - ۴۳۵ ب ۷ تا ۱۹

۴ - رجوع شود به راس ، مبحث احساس

باصره است . در این حس ازوم محیط متوسط در بین حاس و محسوس ، که در سایر حواس نیز کمابیش مشهود است ، باوضوح بیشتری پدیدار می شود^۱ . این محیط شیء شفاف است^۲ که ، باینکه واسطه اشیا مرئی و چشم است ، فقط وسیله انتقال نیست ، بلکه خود دارای صفات ایجابی است . یعنی خاصیت معینی است که بالقوه در هوا و آب و بعضی از اجسام دیگر مثل شیشه ها و بلورها و غیره وجود دارد . تمام اجسام مرکبی که با نسبت های مختلف کمابیش مشتمل بر هوا و آب است به همان نسبت از این خاصیت ، یعنی از قوه شفافیت ، برخوردار است ، و به اختلاف درجه شفافیت رنگ های مختلف را پدیدار می سازد . پس رنگ ، برعکس آنچه فیثاغوریان می پنداشتند ، همان سطح اجسام ملون نیست ، بلکه ، حدی برای شفافیت اجسام است همان طور که شکل عبارت از حدی برای بعد اجسام است ، یعنی هر چه قوه شفافیت در شیئی کمتر باشد به رنگ سیاه نزدیک تر می شود ، و هر چه بیشتر باشد از آن دور تر می گردد ، و به رنگ سفید می گراید ، و بدین ترتیب اقسام رنگ در بین دو حد سیاه و سفید به وجود می آید . قوه شفافیت چون به تمامی در حال عدم فعلیت باشد تاریکی پدید می آید ، و چون فعلیت یابد روشنائی یعنی نور غیر ملون حاصل می شود ، و این نور خود مرئی نیست ، بلکه شرط لازم برای مرئی شدن رنگ است .

آتش یا اجرام آسمانی که خود نخستین مورد رؤیت است قدرتی دارد که شفاف بالقوه را شفاف بالفعل گرداند . یعنی قوه شفافیتی که به درجات و حدود مختلف در اجسام کدر و شفاف وجود دارد ، تحت تأثیر آتش یا اجرام آسمانی که شفاف بالفعل است ، فعلیت می یابد . از فعالیت آن ، در اجسام کدر رنگ پدید می آید ، و در اجسام شفاف نور به ظهور می رسد . نور ، برعکس آنچه آمپدکلس می پنداشت ، حرکت انتقالی نیست ، بلکه حرکت کیفی است ، یعنی نتیجه استحاله حاصله در محیطی است

که بالقوه شفاف بوده و اینک فعلیت یافته است . در مرحله دیگر اجسام رنگین بر روی جسم شفاف که واسطه آن اجسام با آلت باصره است تأثیر می کنند و استحاله جدیدی در آن به وجود می آورد ، و چون آلت رؤیت در سطح خارجی چشم نیست ، بلکه ، چیزی در داخل سراسر است ، و شیء شفاف از جسم محسوس تا همین آلت داخلی امتداد و اتصال دارد ، به طوری که زجاجیه چشم خود نیز از همین شیء ، یعنی از آب ، تشکیل یافته است ، استحاله حاصله در شیء شفاف تا خود آلت باصره امتداد می یابد و چون بدان فرا می رسد رؤیت را ممکن می سازد .

در نتیجه :

۱ - واسطه حس و محسوس در احساس بصری شفافیتی است که به درجات مختلف در همه اجسام وجود دارد .

۲ - در اجسام کدر قوه شفافیت محدود است و چون این قوه محدود فعلیت یابد رنگ به ظهور می رسد .

۳ - در اجسام شفاف ، مانند هوا و آب ، قوه شفافیت نامحدود است ، و چنین قوه ای هرگاه به فعلیت در آید نور پدید می آید ،

۴ - فعلیت قوه شفافیت در اجسام کدر و شفاف تحت تأثیر آتش یا اجرام آسمانی حاصل می شود . پس نور حرکتی نیست که از مبدأ نورانی ، مثل آتش یا ستارگان ، صادر شده باشد ، بلکه استحاله ای است که تحت تأثیر این مبدأ در اجسام شفاف مثل هوا یا آب از قوه به فعل رسیده است .

۵ - امتداد شیء شفاف از جسم مرئی تا داخل چشم موجب انتقال استحاله حاصله در آن به آلت بینائی ، یعنی موجب حصول رؤیت می شود .

نظر به همین ملاحظات است که باید گفت که اگر جسم بر روی خود آلت بینائی قرار گیرد ، بی آنکه واسطه ای در بین آن دو باشد ، قابل رؤیت نیست . چه رؤیت به سبب استحاله حاصله در جسم شفاف است که واسطه حس و محسوس است ، و همین امر را

در حواس دیگر مانند شنوایی و بویایی و غیره نیز می‌توان ملحوظ داشت^۱.

به‌طوری که می‌بینیم مطالعات ارسطو در باب حواس اختصاصی شامل نکات مهم و فوائد بسیاری است ولیکن ، به سبب ارتباطی که با آراء خاص او در علم طبیعت و وظائف الاعضاء دارد و این آراء اعتبار خود را از دست داده است ، مغلوط و سقیم است .

۱۵ - حس مشترك

گفتیم که یکی از اقسام سه‌گانه محسوسات محسوسات مشترك است ، و برای علم به کیفیت ادراك آنها باید حس مشترك را مطالعه کرد .

نخست باید گفت که اصطلاح حس مشترك که ارسطو خود آن را به ندرت به کار برده است^۲ به معنی حس مستقلی علاوه بر حواس پنج‌گانه نیست. بنابراین نمی‌توان آن را حس ششم نامید^۳ و حواسی که ممکن بوده است که در وضع کنونی عالم مادی برای ما حاصل آید منحصر به همان حواس پنج‌گانه است. زیرا به طوری که در مبحث سابق دیدیم احساس جز در محیطهای معینی که واسطه در بین حس و محسوس است و جز به وسیله اعضائی که آلات ادراك محسوسات است حاصل نمی‌آید ، و این وسائط و آلات هر دو باید از عناصر پدید آید . حال اگر حس دیگری می‌توانست باشد می‌بایست اجسام بسیط دیگری جز عناصر چهارگانه که در ساختمان وسائط و آلات کنونی احساس به کار رفته است وجود داشته باشد ، و این فرض بادلایلی که وجود چهار عنصر و حصر عناصر را به آن چهار ، بر مبنای حرکت طبیعی ، اثبات می‌کند منافات دارد . به علاوه ، اگر حس مشترك حس دیگری غیر از حواس پنج‌گانه می‌بود ، و محسوسات مختص به خود می‌داشت ، می‌بایست عمل آن نیز مانند عمل سایر حواس

۱ - برای توضیحات بیشتر رجوع شود به فصل هفتم از کتاب دوم نفس با حواشی

منقول از ترجمه فرانسوی و هم‌چنین به کتاب ارسطو تألیف راس اواخر مبحث احساس

۲ - در کتاب نفس گویا فقط دريك مورد به کار رفته باشد : ۴۲۵ الف ۲۷ ،

۳ - درباره نفس کتاب ۳ فصل ۱ اوایل فصل .

خطا ناپذیر باشد . چه ، در احساس خاص که در ضمن آن فاعل احساس از حیث صورت با متعلق آن یکی می شود خطا راه ندارد . و حال آنکه در ادراك محسوسات مشترك وقوع خطا ممکن است ، چنانکه در مورد عدد که یکی از محسوسات مشترك است خطای مشهوری که آن را خطای ارسطویی نامیده اند وقوع می یابد .

پس آنچه متعلق حس مشترك است اشیاء و اموری است که ادراك آنها نماینده طبیعت مشترك حواس پنج گانه بایک دیگر است . یعنی قوه حساسه را باید قوه واحدی دانست که برای وصول به اغراض مخصوص به پنج حس مختلف تقسیم می شود ، و برای هر حسی آلتی را که با عمل خاص آن تناسب دارد به کار می گیرد ، و ضمناً جنبه غیر اختصاصی آن نیز مصدر اعمال ادراکی معینی است ، و قوه حساسه را از لحاظ این اعمال حس مشترك می نامیم . این اعمال عبارت است از :

۱. ادراك محسوسات مشترك - قبلاً دیده ایم که محسوسات مشترك عبارت است از حرکت و سکون و بعد و شکل و عدد و واحد و زمان . احساس این امور نتیجه احساس محسوسات خاص است ، یا به عبارت دیگر ، عرضی از این محسوسات می باشد . یعنی همان طور که محسوسات خاص با محسوسات بالعرض همراه بوده است محسوسات مشترك نیز با محسوسات خاص مقارن است ، منتهی با این تفاوت که مقارنه محسوس بالعرض با محسوس خاص ، مثلاً رنگ سفید با پسر دیار ، امر اتفاقی است ، اما مقارنه محسوس مشترك با محسوس خاص امر دائمی است . یعنی محسوسات مشترك از اعراض ذاتی و نتائج ضروری محسوسات خاص است ، و این اعراض یا نتایج را ذهن ما در موقع اسناد هر کدام از محسوسات خاص به يك متعلق خارجی و ترکیب و تفصیل آنها به دست می آورد ، و چنانکه قبلاً نیز گفته ایم ، تنها در این موقع ، یعنی تنها در موقعی که عمل حس مشترك با عمل یکی از حواس مختصه مقرون می شود ، معرفت شیء به تمام و کمال میسر می گردد ، مثلاً عمل خاص بینائی که احساس رنگ شیء است همواره با احساس بعد و شکل و حرکت (یا سکون) و وحدت (یا کثرت) و مدت همراه است و از این همراهی گزیری ندارد . پس این امور محسوساتی نیست که جدا از اشیائی که متعلق

حواس پنج گانه است به وسیله قوه مخصوص و مستقلی احساس شود، بلکه، ادراك آنها نتیجه اسنادی است که بانصورات حاصله از احساس اشیاء مقارن است، مثلاً شیئی را از آن لحاظ که دارای رنگ است با حس باصره احساس می کنیم و در ضمن عمل بینائی با قوه کلی و مشترك احساس بعد و شکل و حرکت را نیز در آن تمیز می دهیم.

۲ - ادراك محسوسات بالعرض . شیء سفید رنگی را به وسیله باصره ادراك می کنیم و در ضمن احساس سفیدی آن که متعلق مستقیم و مخصوص بینائی است این امر را نیز ادراك می کنیم که آن شیء سفید رنگ شخصی است که پسر دیارس یا کثون است . ادراك این معنی متعلق اصلی بینائی نیست بلکه نسبت بدان محسوس بالعرض است .

شیء دیگری را می بینیم و بی آن که آن را بچشم درمی یابیم که شیرین است . رؤیت این شیء ، یعنی ادراك رنگ آن ، متعلق مستقیم حس باصره است ، ولیکن ، ادراك شیرینی آن ربطی به عمل اصلی بینائی ندارد ، بلکه ، محسوس بالعرض برای بینائی است ، و حصول آن مستلزم این است که قبلاً همان شیء را هم دیده و هم چشیده باشیم ، تا بعداً بتوانیم تنها بادیدن آن طعم آن را نیز تصور کنیم .

روان شناسی جدید می گوید که در این هردو مورد حافظه و تداعی معانی نیز مانند احساس دخیل و مؤثر است ، یعنی خاطره گذشته از طریق تداعی تحت تأثیر ادراك فعلی احیاء می گردد . اما ارسطو ، چون در ادراك محسوسات بالعرض و مشترك از تأثیر تداعی معانی غافل بوده ، وقوع چنین احساسی را حمل بر آن کرده است که قوه حساسه از جنبه اختصاصی خود ادراك محسوسات مختصه به هر يك از حواس را می کند و از جنبه کلی خود محسوسات بالعرض و مشترك را احساس می نماید ، و در ادراك محسوسات بالعرض وقوع خطا امکان پذیر است^۱ .

۳ - تفصیل و ترکیب محسوسات خاصه . - در تعریف احساس گفته شد که آن

(۱) رجوع شود به راس مبحث حس مشترك .

فعلیت مشترك حاس و محسوس است ، یعنی قوه‌ای که در فاعل حس وجود دارد باید به اشتراك قوه‌ای که در متعلق حس است فعلیت یابد تا احساس شیء حاصل شود . به استناد اصول مذهب ارسطو شیء واحد می‌تواند بالقوه اشیاء متعدد باشد ولیکن همین که فعلیت یافت یکی از آن اشیاء بیشتر نمی‌تواند بود . برطبق این اصل ، مثلاً قوه بینائی چون به فعلیت درآید می‌تواند یاسیاه و یا سفید باشد، ولیکن مقدور نیست که در يك حال هم سیاه و هم سفید گردد ، یا بمعبارت دیگر، هم سیاهی و هم سفیدی را احساس کند. پس چگونه است که قوه حساسه می‌تواند رنگهای مختلف را در آن واحد در شیء معین احساس کند و آنها را از همدیگر تمییز دهد و باهم ترکیب نماید و ، علاوه بر رنگهای مختلف که متعلق حس واحد است ، کیفیات دیگری که احساس آنها به حواس دیگر تعلق دارد نیز در همان حال محسوس به آن می‌شود. یعنی مجموعه واحدی از کیفیات محسوس مختلف با یکدیگر شیء واحدی را پدید می‌آورد که از اشیاء دیگر متمایز و متعلق معرفت تجربی حیوان است. مثلاً ابتدا قطعه بزرگی از رنگ با جس باصره رؤیت می‌گردد، بعداً در این قطعه رنگ انفصال و انقسامی تمییز داده می‌شود ، یعنی بر روی شیء رنگین دو قطعه علی‌حده که اختلاف رنگ دارد ، یا درجات مختلفی از رنگ واحد را پدیدار می‌سازد ، از یکدیگر جدا می‌گردد ، و در همان حال ادراك رنگ که از طریق بینائی حاصل می‌شود و کیفیاتی که از طریق حواس دیگر به دست می‌آید باهم تطبیق و ترکیب می‌شود. مثلاً زرد که متعلق باصره است با شیرین که محسوس ذائقه‌است به هم دیگر می‌پیوندد و این طعم و آن رنگ هر دو به شیء واحدی انتساب می‌یابد و براتر تکرار این ترکیبات معرفت تجربی نسبت به اشیاء حاصل می‌شود. حال باید دید که تشکیل چنین معرفتی چگونه امکان می‌یابد؟ قبلاً گفتیم که هر کدام از حواس باید حد متوسط در بین دو حد متضادی که محسوس خاص او راست باشد تا بتواند جمله آن حدود را ادراك کند . اینك با تعمیم این قاعده گوئیم که برای ادراك جمله این محسوسات مختلف و تمییز آنها از یکدیگر و

ترکیب آنها برای تشکیل معرفتی کسه متعلق به شیء واحدی است می‌بایست قوه‌ای متوسط و مشترك در بین محسوسات تمام حواس باشد، تا بتواند همه این محسوسات را باهم ادراك نماید و از هم تمییز دهد و باهم در شیء واحدی جمع آورد. این قوه نمی‌تواند خود یکی از حواس مختصه باشد، چه، در این صورت باید مدرکات آن منحصر به يك طبقه از محسوسات مثل رنگ‌ها یا طعم‌ها یا بوی‌ها باشد، و حال آنکه قوه مزبور، مثلاً، رنگ زرد را با طعم تلخ در شیء واحدی بنام صفرا جمع می‌کند و یا رنگ زرد را با طعم شیرین به يك عمل و در يك حال بازمی‌یابد و آن دورا به هم می‌پیوندد و عسل را پدید می‌آورد. بالاخره چون بر اثر عادت حاصله از تکرار، رؤیت رنگ زرد با تصور طعم شیرین بیشتر از طعم تلخ مقارن بوده است گاه ممکن است که شیئی را به رنگ زرد دریابد و گمان عسل ببرد و حال آنکه در واقع صفرا بوده و خطا در احساس دست داده است. حس مشترك علاوه بر اینکه عامل ترکیب در بین معطیات حواس مختلف است مبدأ تفصیل و تمییز آنها از یکدیگر نیز می‌باشد. چه، کافی نیست که محسوسات تنها در عالم خارجی از هم متمایز باشد، بلکه، باید این تمایز مورد ادراك نیز قرار بگیرد. اما این ادراك به وسیله حواس مختصه که هر کدام در حدود جنس خود محصور و محدود است نمی‌تواند بود، بلکه، باید به وسیله قوه‌ای انجام پذیرد که از يك طرف، چون مدرک محسوسات است، آن را احساس می‌گوئیم، و از طرف دیگر، چون حاکم به تمایز همه آنها از یکدیگر است مشترك می‌نامیم و چنین قوه حاسه حاکمه‌ای در سلسله مراتب عالی‌تر از احساس مجرد است. ارسطو این احساس را هم واحد و هم کثیر دانسته است. وحدت آن از این لحاظ است که محلی برای اتحاد یافتن و درهم فرو رفتن حواس مختصه است، و کثرت آن از این لحاظ است که توجه به حواس متعدد و مختلف دارد و از همین رو تشبیه به نقطه گردیده که، با اینکه بالفعل واحد است، در همان حال هم آغاز و هم انجام خطوط متعدد می‌تواند بود. چنین حسی را چنانکه بارها گفته‌ایم نمی‌توان مانند حواس دیگر محل قبول نوع مخصوصی از

محسوسات پنداشت ، چه فعل آن که مستلزم تمییز یا حکم است از فعل احساس خاص که ادراك محسوس معینی است مستقل و مجزا است .

حس مشترك که حد جامع و فاصل تمام حواس است مقری در ناحیه قلب دارد^۱ و این مقر منبع نفخه یا روحی است که در مجاری مخصوصی که به وسیله آنها مراکز حسی محیطی با قلب در ارتباط است جاری می شود^۲

حس مشترك با حواس اختصاصی متلازم است یعنی نه حس مشترك می تواند بدون حواس مختصه به کار پردازد و نه حواس مختصه می تواند بدون حس مشترك با هم جمع آید و معرفتی در درباره شیئی بنیاد گذارد.

ارسطو در بعضی از موارد لامسه را حس نخستین می نامد^۳ و در موارد دیگر حس مشترك را چنین می خواند و اشتراك این دو حس در يك صفت ممکن است موهوم این شود که حس مشترك همان حس لامسه است و این معنی که حس لامسه نیز مانند حس مشترك مجمعی از حواس جزئیة کثیره است این تصور را تأیید کند ولیکن از توضیحاتی که راجع به معنی حس مشترك داده شد معلوم گردید که آنرا با هیچ کدام از حواس اختصاصی نمی توان مشتبّه ساخت^۴.

۴ - وجدان یا ادراك ادراك - . در همان حالی که می بینیم ، می دانیم که می بینیم ، یعنی به رؤیت خود ادراك داریم . مبدأ چنین ادراکی چیست ؟ این مبدأ یا خود همان حس باصره است که در حینی که شیء مرئی را احساس می کند عمل رؤیت را نیز ادراك می نماید و یا حس مستقل دیگری است ؟ اما اگر حس مستقلی باشد اولاً چنین حسی که رؤیت را ادراك می کند باید رنگ را نیز که متعلق رؤیت است ادراك

(۱) اجزاء حیوانات ۶۶۵ الف ۱۰ به بعد

(۲) اجزاء حیوانات همان صفحه و حرکت حیوانات ۷۰۳ الف ۱۴ تا ۱۶

(۳) درباره نفس ۴۱۳ ب ۴ و ۴۲۲ ب ۲۰ تا ۲۳

(۴) رجوع شود به روبن مبحث حس مشترك

نماید، و از همین رو حیوان یا انسان را باید دو حس جداگانه برای ادراک رنگ باشد و چنین نیست. ثانیاً باید حس ثالثی فرض کنیم که به وسیله آن بتوانیم ادراکی را که از رؤیت خود حاصل می‌کنیم ادراک نماییم، و این سلسله را تا بی‌نهایت ادامه دهیم یا سرانجام باید به حسی برسیم که خود بتواند ادراک خود را ادراک نماید و اگر چنین بتوان کرد چرا هم اکنون قدرت به ادراک خود را به همین حس باصره‌ای که داریم منسوب نسازیم. اما اگر ادراک عمل رؤیت به وسیله خود بینائی باشد چون شیئی که متعلق بینائی است رنگ است ناچار حس باصره که خود متعلق بینائی قرار می‌گیرد باید در همان نخستین وضع خود دارای رنگ باشد. اما ارسطو این اشکال را وارد نمی‌داند. چه اولاً ادراک به وسیله باصره اعم از دیدن است چنانکه ظلمت را نیز به وسیله باصره ادراک می‌کنیم ولو اینکه آن را نمی‌بینیم. ثانیاً عامل بینائی به يك معنی رنگ نیز دارد. چه، آلت احساس صورت شیء محسوس را جدا از ماده آن به خود می‌گیرد و به همان صفت متصف می‌شود و به همین ترتیب است که ادراکات و تخیلات در غیاب اشیائی که آنها را به وجود آورده است در آلات حسی ما به جای می‌ماند^۱. پس مفاد رأی ارسطو را چنین باید دانست که خود بینائی است که می‌بیند که می‌بیند^۲. اما در جای دیگر این عمل را به قوه واحد مشترکی که غیر از حس باصره است نسبت می‌دهد^۳ و به ظاهر در بین این دو قول او تناقضی پدید می‌آید، و حال آنکه در حقیقت چنین نیست. زیرا که این قوه واحد که همان حس مشترك است، چنانکه سابقاً گفتیم، با تمام حواس اختصاصی که از جمله آنها بینائی است مقارن است، پس در همان حال که بینائی اصلاً احساس محسوس جزئی خود یعنی رنگ است، چون حس مشترك نیز به طور فرعی و الحاقی در جنب آن واقع و با آن متلازم است، احساس به احساس

(۱) درباره نفس ۴۲۵ ب ۱۱ تا ۲۵

(۲) ۴۲۵ ب ۱۲ تا ۱۷

(۳) De somno ۴۵۵ الف ۱۲ تا ۱۷

خود نیز دارد و به طور خلاصه فعل رؤیت را که نسبت به اشیاء داریم با خود باصره ادراک می‌کنیم منتهی نه از آن لحاظ که باصره است بلکه از آن حیث که ادراک است و همین نتیجه را بر همه حواس مختصه می‌توان تطبیق کرد.

بدین ترتیب ارسطویکی از نخستین کسانی است که مسأله وجدان را طرح کرده و مشکلات آن را مورد بحث قرار داده است. نظراً در حل این مسأله مخالف با مذهب التقاطی جدید است که وجدان را نیروی مشخص و متمایزی در حیات روحی می‌پندارد. چه، به عقیده ارسطو، عمل وجدان به تمامی در يك نیروی واحد مرکزی مجتمع نیست، بلکه، هر کدام از قوای ادراکی ما از قبیل احساس و گمان^۴ و استدلال، در همان حال که نخست اشیاء غیر از خود را ادراک می‌کند، خود را نیز در گذار همین ادراک می‌شناسد. در مورد احساس، چون ارسطو آن را قوه واحدی شمرده است که برای وصول به اغراض مخصوص به حواس متعدد تقسیم شده، و با وجود انقسام وحدت اصلی خود را نیز محفوظ داشته است، از همین حیث، وحدتی را که در آن است، مبدأ همه اعمال حسی مشترك دانسته است که از جمله آنها ادراک ادراک یا به اصطلاح جدید وجدان نفسانی است.^۵

این نوع از شناسائی، به قول ارسطو، مایه ارزش زندگی و موجب شرف آن است، چه، معرفت به نفس و علم به علم یا فکر درباره فکر است که جنبه الهی دارد.^۶

۱- این رأی را از خرمیدس افلاطون نیز می‌توان مستفاد داشت.

۲- Conscience

۳- Eclectisme

۴- Opinion

۵- برای توضیح بیشتر راجع به همه مطالب این مبحث رجوع شود به داس و روبن و

هاملن.

۶- اخلاق نیکوماخس ۱۱۷۰ الف ناب ۱۰ و ما بعد الطیبه ۱۰۷۴ ب ۳۴

۱۶- تخیل (فنتاسیا)

در سلسله مراتب قوای نفسانی بعد از حس مشترك قوه تخیل قرار دارد .
یعنی بر طبق اصول مذهب ارسطو احساس قبل از تخیل و برای تخیل است ، به عبارت دیگر ، تخیل غایت احساس است چنان که همین نسبت درین تخیل و تعقل نیز وجود دارد.

به نظر دقیق می توان گفت که تخیل در آثار ارسطو به دو معنی به کار رفته است:
به معنی اول عملی مشتق از احساس یا حرکتی به دنبال حرکت حسی است به طوری که می توان گفت که احساس تأثیر انفعالی ساده ایست بی آنکه هیچ گونه نظر صحیح یا غلط درباره محسوسات بتواند داد، و برای صدور چنین حکمی تأثیر حسی باید به وسیله تخیل تفسیر شود. تخیل بدین معنی بسیار نزدیک به معنی حس مشترك است ، و مؤید آن این است که این قسم از تخیل در موقع حضورشیء محسوس نیز در کار است، و چون معنی کلمه فنتاسیا در یونانی^۱ بسیار نزدیک به معنی ظهور^۲ است می توان گفت که تخیل ظهور متعلق احساس در نفس ما است که به تصویر خیالی^۳ تفسیر می شود، و نسبت آن به احساس مانند نسبت احساس به شیء محسوس است، مثلاً مانند عمل شنیدن نسبت به صوت یا عمل دیدن نسبت به رنگ. از همین رو ارسطو تخیل را هم به محسوسات خاص، هم به محسوسات عرضی و هم به محسوسات مشترك ارتباط می دهد . در مورد اول به شرط حضورشیء محسوس تخیل را خطا نپذیر می شمارد و در مورد دیگر با وجود حضور شیء محسوس وقوع خطا را در تخیل ممکن می داند^۴.

در توضیح مطلب می توان گفت که تخیل چون نمی تواند ، بی آنکه مسبوق به

۱- Phantaisie

۲- Apparaître

۳- Image

۴- رجوع شود به راس ص ۲۰۰

احساس باشد، یا جز در مورد اشیائی که احساس به آنها تعلق می‌گیرد حاصل شود، به تبع صحت یا سقم احساس، تخیل به صواب یا برخطا خواهد بود. چون در احساس خاص خطا ممکن نیست مادام که متعلق چنین احساسی حاضر باشد و عمل احساس دوام یابد تصویر خیالی حاصل از آن نیز ناچار درست خواهد بود. اما اگر متعلق احساس غایب شود تصویر خیالی آن به تدریج روبه تغییر می‌رود و در این مرحله وقوع خطا در آن امکان می‌پذیرد. در تصاویر خیالی مربوط به محسوسات بالعرض یا محسوسات مشترك چون وقوع خطا در خود عمل احساس ممکن بود در عمل تخیل نیز به طریق اولی امکان خواهد داشت.^۱

پس ارسطو تخیل را به معنی اول از لحاظ ماده آن می‌نگرد و منظور از ماده تخیل همان حرکت حسی است که بر اثر تحریک خارجی در مرکز احساس پدید می‌آید و بعد از زوال این تحریک نیز در آن پایداری می‌ماند. برای اینکه چنین امری ممکن باشد ناگزیر باید اثری که در آلت حسی حاصل شده است به آلت مرکزی احساس یعنی قلب^۲ انتقال پذیرد و به حیات خود در آنجا ادامه دهد و اگر به وسیله حرکات قوی‌تری، که ناشی از ادراک فعلی یا ناشی از تفکر است، مطرود و منکوب نگردد به صورت خیالات توهمی درآید که غالباً در رؤیا و اتفاقاً در بعضی از حالات بیداری ظاهر می‌شود. خلاصه کلام این که صورت شیء محسوس چون از ماده خویش آزاد گردد خود آن ماده‌ای برای تشکیل صور خیالی می‌شود، همان طور که صور خیالی خود ماده‌ای برای اندیشه است.^۳ تخیل احساسی است که ضعیف شده و از ماده خود آزاد گردیده است و از این قید که

۱- روبن ص ۱۷۸

۲- ارسطو قلب را مرکز احساس می‌داند و ابن عقیده را بر عقیده‌ای که به موجب آن مرکز احساس را می‌بایست دره نیز بدانند ترجیح می‌داد. این رأی غلط به سبب نفوذ کلام ارسطو تا قرون متمادی به جای ماند و یکی از موانع ترقی زیست‌شناسی گردید.

۳- رجوع شود به روبن ص ۲

محسوس معینی باشد رهایی یافته است.^۱

به معنی دوم تخیل را از این لحاظ می‌نگرد که ماده آن صورت خاص خویش را به دست می‌آورد و فعلی متمایز می‌شود که با احساس متفاوت است و آن راقوه مخیله میتواند نامید که در سلسله مراتب بالاتر از قوه حساسه است. به همان منوال که احساس حالت انفعالی ساده‌ای نیست، بلکه فعلیتی است که قوه مکنونه در شیء جاندار در ضمن ارتباط با محسوس حاصل می‌کند، تخیل نیز انفعال محض نیست، بلکه تصویری که ماده متخیله است و به نقش مهر بر روی موم تشبیه می‌شود فرصتی به می‌دهد تا نیروی خاص تخیل برانگیخته شود و بر روی تصاویر حسی تصرف کند و در بین آنها قائل به انتخاب گردد، یعنی به حذف بعضی و قبول بعض دیگر مبادرت جوید، و فعلیتی که نسبت به فعل احساس در مرحله بالاتری است حاصل کند، بدین ترتیب تخیل، با اینکه از لحاظ مادی با احساس یکی بود، یا بهتر بگوئیم، صورت احساس ماده تخیل به شمار می‌رفت، از لحاظ صوری با آن متفاوت است یعنی ماهیتی با فعل مخصوص دارد که مقتضی قوه مشخص و متمایزی از نفس است.^۲

قبلاً گفتیم که تأثرات حسی تا قلب که مرکز حس مشترك است امتداد می‌یابد و حس مشترك آنها را اعم از اینکه متعلق به حس واحد یا به حواس مختلف باشد ترکیب و تفصیل می‌کند و از این راه اشیاء کثیری را که تابع جنس واحدی نیست با یکدیگر وحدت و مشارکت می‌دهد و روابطی در بین آنها برقرار می‌سازد. مثلاً درمی‌یابد که سفید نسبت به سیاه مثل شیرین نسبت به تلخ است و با تغییر وضع اجزاء این تناسب روابط و نسب دیگری به دست می‌آورد، و بدین ترتیب به جای تصاویر ساده حسی تصاویری از روابط می‌نشانند که ماده تخیل است. پس حس مشترك وظیفه توسط در بین احساس و تخیل دارد و این عمل در تحول معرفت بسیار مهم است و مؤید نظر کلی ارسطوست که

۱- رجوع شود به هاملن ص ۳۸۳

۲- ۴۵۹ الف ۱۴ تا ۱۸ و ۴۵۸ ب ۲۹ به بعد و درباره نفس ۴۳۲ الف ۳۱ به بعد

قائل به سلسله مراتبی از قوا و افعال در نفس است که هر حلقه‌ای از آن سلسله ماده خود را از حلقه پست‌تر می‌گیرد و چون با فعل خاص خویش بدان صورت بخشد این صورت را ماده‌ای برای حلقه بالاتر می‌گرداند.^۱

چنین تخیلی در غیاب متعلق احساس دست به کار می‌زند و به همین سبب عمل آن محتاج عمل حافظه است که ارسطو کتابی مخصوص در باره آن نگاشته است. حافظه و تخیل هر دو متعلق به جزء واحدی از نفس دارد، چه، اولاً حفظ تصاویر خیالی اشیاء در غیاب آنها بدون اینکه چنین تصاویری حاصل شود و روابطی در بین آنها به وجود آید امکان پذیر نیست، ثانیاً حافظه مستلزم توجه به گذشته و تشخیص آن از حال است، و از این راه به قوه ادراک زمان، یعنی حس مشترك، ارتباط می‌یابد، و ارتباط تخیل با حس مشترك نیز قبلاً به ثبوت پیوست. به همین سبب حافظه و تخیل با اینکه از یکدیگر تمایز دارد چنان به هم نزدیک است که گاهی تصویر محفوظ با تصویر مخیل اشتباه می‌شود.^۲ عمل حافظه به نظر ارسطو، اگر در همه حیوانات نباشد، در بسیاری از آنها وجود دارد.^۳ و بدان می‌ماند که شیء محسوس در نفس اثری مانند نقش مهر بر روی موم گذارد که بآیدن چنین نقشی خود آن شیء و تعلق آن به گذشته معلوم گردد. اما در جنب حافظه عمل دیگری به نام تذکار وجود دارد که خاص انسان است. ارسطو عمل تذکار را به دقت تحلیل کرده و کوشش انسان را برای بازیافتن خاطرات خود بر مبنای قواعدی قرارداد است. مطلبی که به یاد می‌آید هم باید از مطلبی که وجود آن دوام دارد یعنی هنوز از یاد نرفته است متمایز باشد و هم با مطلبی که يك سره از یاد رفته است تفاوت داشته باشد. خاطرهای که سابقاً فعلیت داشته و اکنون تنها بالقوه برای ما حاصل است با عمل تذکار دوباره فعلیت می‌یابد و جریان عمل بدین ترتیب

۱- رجوع شود به روبن ص ۱۸۹

۲- رجوع شود به راس ۲۰۲

۳- رجوع شود به هاملن ۳۸۲.

است که حرکاتی که ادراکات دراعضاء حسی ما به وجود آورده است در سلسله منظمی بر طبق سه قاعده مشابهت و تضاد و مجاورت باهم دیگر تسلسل می یابد، و امکان مرور از یکی از آنها به دیگری حاصل می آید. پس ارسطو را می توان یکی از نخستین کسانی دانست که اصولی را که امروز قوانین تداعی معانی می گویند کشف یا وضع کرده اند^۱ چنین تسلسلی در تذکار ارتجالی خود به خود جاصل می شود، اما در تذکار ارادی می توان به عمد آن را به کاربرد و راه نمای عمل یادآوری قرارداد^۲.

همین طور که تخیل ماده خود را از احساس می گیرد خود آن نیز ماده ای برای فکر می شود و به قول ارسطو: «نفس هرگز بدون تصاویر خیالی فکر عقلی ندارد»^۳ تصاویر خیالی که از روابط در بین اشیاء و آثار حسی آنها پدید می آید نیک و بد اشیاء و لذت و المی را که از آنها درآینده حاصل می شود تعیین می کند، و این تصوره های مطبوع یا نامطبوع محرك حیوان برای میل به چیزی و فرار از چیزی می گردد، چه در مورد حیواناتی که از مرحله تخیل فراتر نمی تواند رفت، چه در مورد انسان که تصاویر خیالی را در محاسبات فکری به کار می برد و به عقل عملی می رسد. نکته ای که در اینجا باید بدان اشاره کرد این است که در بین تخیل و فکر مراحلی هم وجود دارد که در حکم وساطتی برای وصول آن دوه به یکدیگر است، زیرا که اتصال و مداومت در بین مراحل حرکت از مبادی حکمت ارسطوست. تخیل ابتدا ماده ای برای حکم فراهم می سازد. فرق حکم با تخیل این است که اولاً تخیل بسته به میل یا اراده ما است ولی حکم چنین نمی تواند بود. ثانیاً تخیل به خودی خود نه صواب و نه خطاست، بلکه چنان که قبلاً گفته شد، صواب و خطائی که در آن راه می یابد تابع احساس است، اما حکم

۱- با اینکه افلاطون تا حدودی پیشرو او بوده است (فیدون ۷۳ د - ۷۴ الف)

۲- رجوع شود به راس

۳- ۴۳۱ الف ۱۶ به بعد.

که تخیل شرط مادی و مقدماتی آن است قابل صواب و خطاست. حکم مقرون با اعتقاد است که خود آن نیز در جاتی دارد یعنی ازظن^۱ آغاز می شود و بابعور از مرحله حزم^۲ به مرحله علم^۳ می رسد^۴. ارسطو در این مورد مثالی آورده است که روابط این حدود را به خوبی روشن می سازد^۵: در زمان جنگ مأموری که به پاسداری پیش رفته است مشغلی روشن می کند و به حرکت در می آورد تا نزدیک شدن دشمن را خبر دهد. چشم دیده بان از این شیء محسوس یعنی مشغلی که برافروخته و به جنبش در آورده اند اثری را احساس می کند. این اثر که همان روشنائی است محسوس خاص است، به دنبال آن، یا بهتر بگوئیم به همراه آن، حرکت شعله که جزء محسوسات مشترك است با حس مشترك دریافته می شود، آن گاه تخیل و حافظه به کار می افتد تا این احساس فعلی را به شیء مشتعل نسبت دهد. و در این حال دیده بان حکم می کند که این آتش متحرك از وجود دشمن خبر می دهد و بدین ترتیب حکم که عمل عقلی است بر اعمالی که مکانیکی محض بود افزوده می شود و پیداست که ظهور آن عمل عقلی بی آنکه مبتنی بر این حرکات مکانیکی باشد ممتنع است و اگر در اصل این جریان احساس فعلی وجود نداشت و سیر فعالیت نفس از تصاویر خیالی آغاز می شد باز به چنین نتیجه ای می رسید^۶.

نکته ای که باید در پایان بحث راجع به تخیل گفته شود این است که تصویر خیالی می تواند جانشین محاسبه فکری در امور عملی گردد، بی آنکه هیچ گونه

Opinion - ۱

Prudence - ۲

Science - ۳

۴ - ۴۲۷ ب ۱۶ تا ۲۶

۵ - درباره نفس، ۴۳۱ ب ۵ تا ۸

۶ - رجوع شود به روبن ص ۱۹۰

مداخله‌ای از جانب عقل به عمل آید و این امر ، نه تنها در مورد حیوانات ، بلکه در مورد انسان نیز صورت وقوع به خود می‌گیرد . بدین ترتیب که تکرار احساسات متشابه منتهی به تشکیل تجربه و مهارستی می‌شود که برای بسیاری از اعمال ما کافی است ، و این مهارست بر اثر اختلاط تعداد کثیری از بقایای صور خیالی و ظهور صورت واحدی از میان آنها حاصل می‌شود . اما اگر انسان با استفاده از مفاهیم عقلی^۱ ، نه با استخدام تصاویر خیالی ، تصمیم بگیرد کار بهتر و برتری انجام می‌دهد . مثلاً البته شخص می‌تواند گفت که فلان دارو بیماری کالیاس را بهبود می‌بخشد ، به سبب اینکه بیماری او شبیه سقراط است که با همین دارو شفا یافته بود ؛ اما اگر به جای آن چنین فکر کند که فلان دارو برای بیمار صفراوی و دوی دیگر برای بیمار حمائی مناسب است کار خود را بیشتر مطابق صنعت و متکی بر علم می‌گرداند . چنین تجربه‌ای با تمام فقر و نقیصی که دارد مبنای نوعی از رأی است ، و حتی بالاتر از چیزی است که افلاطون گمان درست می‌نامد . چه ، گمان درست خواص خود را به سبب حسن تصادف و بدون استناد به تجارب علمی و فنی دارد . و همین تجربه است که پیرمردان جهان‌نیده را قادر بدان می‌سازد که بایک نظر اجمالی و بدون محاسبه عقلی نتایج افعال و امور را به اطمینان تمام پیش‌بینی کنند^۲ .

از این شرح در نظراول چنین برمی‌آید که روان‌شناسی ارسطو جنبه مکانیکی دارد . زیرا که بر این مبناست که حرکت حسی اولیه مبین يك سلسله از حرکات دیگر است که هر يك از آنها نمودار جنبه‌ای از فعالیت نفسانی است ، و این حرکات قابل آن است که خود باهم ترکیب شود و آثاری به وجود آورد که هر کدام از این آثار نیز خود محرك باشد ، و جمله آنها مبتنی بر اصل جسمانی و متفرع از آن است ، به‌طور خلاصه نفس تابع بدن است . با همه این اگر به دقت بیشتری نظر کنیم می‌بینیم

که شیء محسوس به این عنوان محرك حس است که نیروئی را که تعلق به خود نفس دارد تحريك می‌کند، نه این که از خارج حرکتی در آن پدید آورد و عین همین نسبت در بین تصاویر خیالی و قوه متخیله وجود دارد. به علاوه، هر کدام از مراحل بالانر غایتی برای حرکات نفسانی در مراحل پائین تر است، و با توجه بدین معنی روشن می‌شود که اولاً روان‌شناسی ارسطو جنبه توان‌مندی^۱ و غائی دارد نه جنبه مکانیکی و حرکتی، ثانیاً امور حیاتی و نفسانی به وسیله قوای از نفس که مستلزم بعضی از مقارنات بدنی است تبیین می‌شود، و به طور خلاصه بدن تابع نفس و شرطی برای تحقق قوای آن می‌گردد. رؤیا را در مذهب ارسطو باید از جمله امور تخیلی دانست چه ماده‌ای که صورت رؤیا را می‌پذیرد امور حسی است، ولیکن چون ارسطو خود حواس را در ضمن عمل رؤیا غیر فعال می‌شمارد، یعنی به هم‌کاری احساس فعلی در حصول رؤیا برخلاف آنچه روان‌شناسی جدید حکم می‌کند پی‌برده است، ناچار آن را فقط از آثار تخیل می‌شمارد، یعنی براساس تصاویر خیالی که مشتق از احساسات قبلی است مؤسس می‌داند. طرز عمل نفس در رؤیا چنین است که در حال خواب که هرگونه محرك خارجی غایب است نفس توجه خود را فقط به تصاویر خیالی معطوف می‌دارد، و چون، برعکس حالت بیداری، تصاویر ذهنی بر همدیگر نظارت نمی‌کند و قوه انتقاد و جرح و تعدیل به سبب فشاری که خون بر روی قلب یعنی آلت مرکزی ادراک وارد می‌سازد معلق و مختل است در معرض اغواء و اغفال از طرف این تصاویر واقع می‌شود و آنها را به جای خود اشیاء محسوس می‌گیرد و همین امر است که رؤیا را صورت پذیر می‌سازد^۲.

۱۷ - حرکت^۲

در بحث راجع به قوای نفس گفتیم که دوجنبه اصلی حیات حیوانی و انسانی

(1) Dynamique

۲ رجوع شود به راس م ۲۰۳

۳ در این بحث علاوه بر کتاب ارسطو درباره نفس از کتاب راس راجع به ارسطو نیز استفاده شده است

ادراك و حرکت است. اينك چون از بحث راجع به ادراك حيوانی فارغ شدیم قبل از شروع به بحث راجع به فکر و عقل که از ممیزات انسان است مختصری راجع به حرکت می آوریم .

آیا حرکت زائیده از سراسر نفس است یا از یکی از اجزاء آن^۱ ناشی می شود؟ اگر حرکت معلول جزء معینی از نفس باشد این جزء کدام است؟ آیا جزء متمایز و مستقلی است که خاصیت دیگری جز صدور حرکت ندارد، یا یکی از قوای مشروحۀ نفس است که علاوه بر فعل مخصوص خود منشأ حرکت نیز می تواند به شمار آید؟ این قوه کدام يك از قوای سه گانه نفس، یعنی تغذی و احساس و تفکر، می تواند بود؟ حرکت ناشی از قوه غاذیه نیست، چه، حرکت همواره متوجه به غایتی است و مقتضی تخیل یا شوق است و در نباتات که از قوه غاذیه بهره ورنده وجود ندارد. منشأ حرکت قوه حساسه هم نیست، چه، حیوانات همگی دارای احساسند و حال آنکه برخی از آنها حرکت را فاقدند. حرکت ناشی از تفکر هم نیست، چه، انسان حتی در موقعی که در باره اشیاء و اموری که باید در پی آنها رفت یا از آنها دوری جست می اندیشد باز فکر او محرك ضروری برای جستجوی آنها یا دوری از آنها نیست، یعنی انسان می تواند درباره لزوم طلب چیزی بیندیشد بی آنکه در طلب آن برخیزد، و یا حکم به لزوم اجتناب از چیزی بکند بی آنکه از آن بگریزد. حرکت آنگاه به دنبال اندیشه فرا می رسد که میل یا شوق^۲ با آن همراه باشد پس گوئی می توان گفت که منشأ حرکت شوق است، منتها شوقی که تحت تأثیر تفکر یا تخیل قرار دارد^۳ به طوری که هرگاه مسلط بر خود باشیم، برخلاف اقتضای شوق، از عقل تبعیت

۱ اصلاح جزء یا اجزاء مسامحه^۲ و به تبع خود ارسطو به جای قوه و قوای نفس به کار می رود والا نفس به سبب وحدتی که در اوست اجزائی به معنی اخص ندارد .

۲ اصطلاح اسلامیان

۳ تخیل نیز نوعی از تفکر است. چه، مردم اغلب به جای تفکر علمی تخیل می کنند، و در حیوانات نیز تخیل جانشین استدلال و تعقل است .

می‌کنیم ، و مانع حرکت می‌شویم .

میل یا شوق خود بردو قسم است: ۱ - اراده یا شوق عقلی که به‌خیر توجه دارد.
۲ - شهوت^۱ یا شوق غیر عقلی که متوجه به اشیائی است که به‌ظاهر خیر می‌نماید .
یا به عبارت دیگر متعلق اراده خیر آتی و غائی و متعلق شهوت خیر آنی و ظاهری
است .

حرکت حیوان مستلزم چهار چیز است^۲ : ۱ - متعلق حرکت یا مشتاق به
که محرك غير متحرك است ، یعنی بی آنکه خود حرکت کند همین که تصور بشود
حرکت را به‌وجود می‌آورد. ۲ - قوه شوقیه که محرك متحرك است یعنی چون خود
قبول حرکت می‌کند موجب حرکت نیز می‌شود . ۳ - شیء متحرك یعنی حیوانی
که به حرکت در می‌آید . ۴ - آلت جسمانی که قوه شوق به واسطه آن حیوان را
تحريك می‌کند ، این آلت خود در حال سکون باقی است و تحريك آن به سبب شوق
بدین معنی است که قبول تغییر کیفی می‌کند ، ولیکن با این حال اجزاء مجاور خود
را با عمل جذب و دفع به حرکت در می‌آورد ، مثل مفصل که یکی از دو حد آن
در حال سکون و دیگری در حال حرکت دورانی است ، و نسبت به حد ثابت جذب
و دفع می‌شود . اما آلتی که منشأ اصلی حرکت است قلب است که ارسطو آن را محور
بدن می‌شمارد و نقطه‌ای می‌داند که نفس در آنجا بر روی بدن تأثیر می‌بخشد .

پس میل یا قوه شوقیه علت حرکت حیوان است . اما شوق مستلزم تخیل خیر
یا لذت مطلوب است و چنین تخیلی یا تخیل حسابگر^۳ و رای زن^۴ است و یا تخیل

(۱) Appétit

۲ درباره نفس ۴۱۶ ب ۲۵ تا ۲۹ .

(3) Imagination Calculatrice

(4) Imag . délibératrice

حسی^۱ است. در مورد اخیر حیوان تحت تأثیر تخیلات مبهم خود، به محض اینکه در آن به وجود آید، حرکت می‌کند. چنین تخیلی باشوقی که همراه است حتی در جانوران پست نیز وجود دارد. اما در مورد اول خیرانی که تخیل می‌شود با همدیگر مواجه می‌آید و در این حال حرکت سه صورت دارد: ۱- عمل غیر عقلی که ناشی از شهوت است ۲- حالت بی‌اختیاری^۲ که ناشی از غلبه متناوب شهوت بر اراده و اراده بر شهوت است ۳- عمل ارادی یا عمل ناشی از عقل که به حکم طبیعت همیشه تفوق با آن است^۳.

(۱) Imag. Sensitive

(2) incontinence

(۳) در باره نفس ۴۳۳ ب ۴۳۴ و ۲۹ الف ۵ - ۱۵

فصل سوم

عقل در نظر ارسطو

۱ - مدارج معرفت

به قول یکی از محققین^۱ نظر ارسطو راجع به معرفت چنان که در روان‌شناسی او آمده با اصولی که در منطق او مبنای بحث بوده است تفاوت دارد. در منطق او مفاهیم فکری به طور ثابت تصور می‌شود و هر کدام از آنها، بعد از این که به دنبال جریان نفسانی معینی به ظهور رسید و صورت پذیرفت و استقلال وجودی به دست آورد، بردیگری حمل می‌شود، و در واقع موضوع منطق مطالعه قواعد ارتباط این تصورات بعد از وصول آنها به حال ثبات است، یا به عبارت دیگر منطق ارسطوفنی برای تحلیل ایست‌مندی^۲ فکر است. اما در روان‌شناسی او طرز پدید آمدن مفاهیم فکری و جریانی که منتهی به ظهور آنها می‌شود مطالعه می‌گردد، یعنی سیر تحولی معرفت و مدارجی که در این سیر پیموده می‌شود و طرز مرور از درجه‌ای به درجه دیگر تا وصول به غایت مطلوب که ظهور مفاهیم کلی عقلی است بیان می‌شود، یا به عبارت دیگر، روان‌شناسی ارسطو

۱ - هاملن ص ۳۸۴

۲ - Statique

علمی است که موضوع آن تحلیل توان مندی فکر است ^۱ .

هر معرفتی با احساس شروع می شود و منظور از آن احساس جزئی است که در مکانی معین و زمانی معلوم به فردی مشخص تعلق می گیرد ، نه این که بر طبق اصل مذکر افلاطونی ^۲ معرفت جزئی کنونی با معرفت کلی ازلی که در عالم مثل داشته ایم تبیین شود . معرفت چون با احساس آغاز شد به مجرای تحول خود در مدارج متوالی می افتد و در این تحول هر درجه معرفت از معرفتی که مقدم بر آن است بیرون می آید . یعنی درجه بالاتر معرفت در مرحله پائین تر وجود داشته منتهی بالقوه بوده است . در واقع مسأله معرفت با مسأله وجود مانند بسیاری از مسائل دیگر یکسان و با تمسک به قوه و فعل حل می شود . هیچ گونه معرفتی ، برخلاف آنچه افلاطون می پنداشت ، قبلاً وجود بالفعل نداشته و از عدم مطلق نیز بیرون نیامده است ، بلکه ، معرفتی که اکنون فعلیت دارد از معرفتی بالقوه که مقدم بر آن بوده ناشی شده است . یعنی انسان معرفت خود را با احساس جزئی آغاز کرده و مفهوم کلی را که بالقوه در آن احساس مندرج است اندک اندک فعلیت بخشیده است ، همان طور که از لحاظ وجودی نیز صورت های معقول در اشیاء محسوس قرار دارد بی آنکه دارای وجود مفارق و مطلق باشد . اما به همان ترتیب که صورت معلول ماده نیست ، بلکه علت و غایتی برای آن است ، مفهوم کلی نیز زائیده احساس و تخیل نیست ، بلکه به سبب تقدم فعل بر قوه و لزوم تبیین مراحل فروتر با مرحله برتر که از مبادی فلسفه ارسطوست ، باید تعقل را علت غائی احساس بشماریم و عقل را موجد مفاهیم کلی ، یا خود عین این مفاهیم ، بدانیم ^۳ .

پس با وجود این که ارسطو احساس را سر آغاز معرفت دانسته است نظر او را درباره معرفت نمی توان مبتنی بر اصالت حس ^۴ دانست ، بلکه ، احساس اشیاء جزئی

Dynamisme - ۱

Reminiscence - ۲

۳ - ماملن ص ۳۸۵

Sensualisme - ۴

و جمع و تألیف آنها در تصاویر خیالی شروطی است که برای حصول مفهوم کلی از لحاظ انسان و آمادگی انسان برای تحصیل آن ضرورت دارد ، بدون اینکه مطابق با ماهیت این مفهوم یا موجود این ماهیت باشد .

بعد از احساس و حس مشترك به مرحله تخیل و تصاویر خیالی می‌رسیم که در آنها هنوز آثاری از تشخیص و فردیت وجود دارد ، و بعد از تخیل نوبت به مراحل از معرفت می‌رسد که فاصله و واسطه تخیل و تفکر است ، و در هر کدام از آنها معرفت انسان اندکی به معرفت کلیات نزدیک تر می‌شود تا به عمل تعقل می‌رسد . در این مرحله نیز ، چنانکه از مفاد بعضی از اقوال ارسطو پیداست ، ابتدا بین نطق^۱ و عقل^۲ باید تفاوت گذاشت^۳ . وقتی که عقل در مرحله نطقی است بسیار نزدیک به تخیل است و کلیتی که در این مرحله برای مفاهیم عقلی حاصل است آنها را از کثرت رها نمی‌سازد و به ماهیت مجرد و نامنقسم نمی‌رساند و عاری از ماده و لواحق آن نمی‌گرداند . در خود عقل ، چنان که خواهیم دید ، دو مرحله انفعالی و فعلی می‌توان تمیز داد که در بین آنها گویا ارسطو لزوم مراحل متوسطی را احساس کرده است بی آنکه نامی از آنها ببرد . به طوری که بعد از عقل بالقوه مرحله ای از فعلیت را برای عقل قائل است که در آن معقولات را برای خود حاصل کرده است و هر موقعی که بخواهد بنفسه می‌تواند به آنها فعلیت بخشد ، و البته این مقام فروتر از مقام عقلی است که در کمال فعلیت یعنی فعلیت مطلقه است^۴ . و شاید بتوان ، مانند بعضی از محققین ، بر آن بود که ارسطو مرحله نطقی عقل را در بین عقل بالقوه و عقل بالفعل جای داده است^۵ اگر چه بعضی دیگر مقام نطق را

۱ - Logos

۲ - Intellect

۳ - رجوع شود به هاملن ص ۳۸۵ و روبن ص ۱۹۴

۴ - درباره نفس ۴۲۹ ب ۶ تا ۹ و روبن اواخر مبحث عقل

۵ - روبن ص ۲۰۴

فروتر از عقل منفعل گرفته‌اند^۱ ولی این مسأله خود در قید ابهام است که آیا وجود این مراحل می‌تواند موجب ارتباط عقل بالقوه به عقل بالفعل و رفع بینونت از میان آن دو شود و هر دورا یکی گرداند ، یا این که عقل بالفعل مفارق و متعالی است ؟

۲ - دو عقل یا دو جنبه از يك عقل

در هر مقوله از اشیاء طبیعی ماده از صورت متمایز است : ماده بالقوه همه اشیائی است که واقع در تحت آن مقوله است ولیکن بالفعل هیچ يك از آنها نیست . اما برای این که چنین ماده‌ای فعلیت یابد و به صورت یکی از اشیاء آن مقوله درآید ناچار باید قائل به علت فاعله‌ای بود که خود بالفعل دارای همان صورت باشد و فعلیت آن بتواند غایت و محرکی برای قوه آن قرار گیرد . نه تنها در طبیعت بلکه در صنعت نیز چنین است ، یعنی صنعت را نیز غایتی است که صانع صورتی از آن غایت را بر ماده صنعت حمل می‌کند . پس در جهانی که در زیر فلک قمر واقع است در هر گونه تولیدی ، اعم از طبیعی یا صنعتی ، ماده تولید و علت فاعلی آن از یکدیگر متمایز است .

حال گوئیم ارسطو ، برخلاف افلاطون ، قائل به وجود بالفعل برای معقولات نیست ، بلکه ، آنها را اموری می‌داند که باید از ماده محسوسات و مخیلات تولید و تجرید شود و چنان که به موقع خود گفته خواهد شد عقل خود نیز در ضمن این که معقولات بالفعل را پدید می‌آورد تحقق و فعلیت می‌یابد . پس در اینجا نیز برای تحقق تولید ، بر طبق همان اصل کلی ارسطویی ، باید قائل به تمایز قوه از فعل یا ماده از صورت یا امکان از وقوع یا علت فاعله از علت منفعله بود ، و به عبارت دیگر ، دو عقل متمایز یا دو جنبه متمایز عقل را باید تصدیق داشت که یکی از آن دورا مفسران حکمت ارسطو عقل ممکن یا عقل قابل یا عقل منفعل نامیده و دیگری را عقل فعال خوانده اند .

در این مورد ، به سبب ابهامی که در اصل اقوال ارسطو بوده ، بحثی پیش آمده و بسیار به درازا کشیده است . و آن اینکه آیا یکی از آن دو عقل خارج از نفس انسان

قرار دارد یا هر دو عقل حال^۱ در نفس انسان است و، بر فرض این که شق اخیر صحیح باشد، آیا این دو عقل جدا از یکدیگر است و هر کدام به استقلال وجود دارد یا با هم وحدتی پدید می‌آورد، یعنی انسان را عقل واحدی بیش نیست که در آن دو جنبه متمایز می‌توان تشخیص داد.

قول ارسطو در کتاب نفس، بعد از این که لزوم تمییز ماده را از علت فاعله بیان می‌کند، چنین است: «... پس واجب است که در نفس نیز قائل به چنین تشخیصی باشیم. در واقع، از یک طرف، در آن عقلی را تمییز می‌دهیم که چون خود تمام معقولات می‌گردد مشابه ماده است و، از طرف دیگر، عقلی را که مشابه علت فاعلی است زیرا که همه آنها را احداث می‌کند به اعتبار این که ملکه ایست که مشابهت به نور دارد. زیرا که به یک معنی نور نیز رنگ های بالقوه را به رنگ های بالفعل تغییر می‌دهد و همین عقل است که چون بالذات فعل است مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است...»^۲

در این قول مجمل طرز بیان طوری است که هر دو احتمال را در باب عقل تجویز می‌کند و به همین سبب دو گروه بزرگ از مفسرین ارسطو، هر کدام به اقتضای مشرب خود، یکی از آن دورای را اختیار کرده و سعی در تأیید آن با استشهاد به اقوال دیگر ارسطو نموده‌اند. این اختلاف از عهد قدیم تا کنون در میان اهل نظر باقی است و معمولاً در تاریخ فلسفه یکی از آن دورای، یعنی قول به وحدت عقل و حلول آن را در نفس، به سبب اینکه طماس قدیس^۳ بر آن بوده است عقیده طماسی، و رأی دیگر، یعنی جدائی عقل فعال از عقل منفعل و وقوع عقل فعال را در خارج از نفس انسان، عقیده ابن رشدی نامیده‌اند.^۴

۱ - به تشدید لام

۲ - درباره نفس کتاب سوم فصل پنجم

۳ - Saint Thomas d' Aquin

۴ - نوینس فصل ۳، مبحث ۳، دیلم عقل و نفس در فصل چهارم از کتاب سوم نفس

گروه نخستین بیشتر از همه درباره اینکه ارسطو در فقره منقوله گفته است که :
 « باید در نفس نیز قائل به چنین تشخیصی باشیم ... » تأکید کرده و بر آن رفته اند که
 صریح بیان ارسطو حاکی است که این هر دو مبدأ فعال و منفعل را در نفس، یعنی حال
 در نفس و جزء خود نفس، باید دانست. از قدما تا و فرسطس^۱ و ثامسطیوس^۲ و آمونیوس^۳
 چنین گفته اند و در قرون وسطی طلماس قدیس در مواضع عدیده از آثار خود به همین
 فقره استشهاد نموده و نظر مخالف را رد کرده است. از مفسرین جدید برتانو^۴ و
 دوکورت^۵ همین رأی را تأیید کرده و هر دو عقل را متعلق به نفس انسان و حال در
 آن دانسته اند. راس^۶ نیز به مفاد قول ارسطو که مؤید تمیز دوجنبه عقل در نفس
 انسان است اشاره کرده است و به تعارضی که در تفسیر این قول می تواند به وجود آید
 متعرض شده است. نتیجه منطقی چنین قولی همان نظر طلماس قدیس و دوکورت خواهد
 بود که عقل را یکی بیشتر نمی توان دانست: چه، نفس صورت جسم است و فصل ممیز
 نفس انسان قوه عقلیه اوست و بدین ترتیب با قبول تعدد عقول و وقوع آنها در نفس
 ناگزیر باید به تعدد صورت برای ماده واحد قائل بود که منافی عقیده ارسطوست^۷.
 عقل فاعل و عقل قابل تفاوت وجودی و جوهری با هم دیگر ندارد، بلکه امتیازی که
 ارسطو بدان اشاره کرده است از لحاظ معرفت، یعنی از لحاظ عمل عقلی، است. در
 واقع انسان را عقل واحدی است که از لحاظ عمل دوجنبه مختلف در آن مشهود است.

Théophraste - ۱

Themistius - ۲

Ammonius - ۳

Brentano - ۴

۵ - فصل ۶ از کتاب عقل ...

Ross - ۶

۷ - رجوع شود به مبحث وحدت نفس در همین کتاب حاضر

از يك لحاظ معقولات بالقوه را فعلیت می بخشد ، و از لحاظ دیگر چنین معقولاتی را که به دست آورده است به خود می پذیرد و با آنها اتحاد می جوید . مؤید این تفسیر آنکه ارسطو خود اصطلاح عقل فعال را به کار نبرده و حتی به يك اعتبار کلمه عقل منفعل یا عقل ممکن را نیز استعمال نکرده است ^۱ و هرگز عقل را به لفظ جمع که مشعر به وجود چند عقل باشد نیاورده است . پس اعتقاد به دوگانگی عقل و وجود عقلی خارج از نفس انسان که منطبق بر عقل فعال ارسطوئی باشد مبتنی بر سوء تفسیر اقوال ارسطوست .

گروه دوم که اسکندر افرویدی و فارابی و ابن سینا و ابن رشد و جمع کثیری در عصر جدید از آن جمله اند عقل فعال را در خارج نفس انسان قرار داده و دارای استقلال جوهری نسبت به نفس شمرده اند. آنچه مؤید نظراینان تواند بود این است که ارسطو تمایز دو عقل را به تبع قاعده جاریه در تمام طبیعت و مخصوصاً در صنعت لازم شمرده است ، و در همه موارد طبیعی و صنعتی مبدأ فعال از مبدأیی که قبول فعلیت می کند جدا است . و تحت تأثیر همان مبدأ مستقل و مفارق است که ماده ای صورتی را که مطابق و مماثل با صورت آن مبدأ خارجی است به خود می گیرد . و آنکه ارسطو تأثیر عقلی را که مولد و فاعل معقولات است به تأثیر نور در فعلیت دادن به الوان تشبیه کرده است. و پیدا است که نور نسبت به رنگ جنبه خارجی دارد . و همین که ارسطو می گوید که « از يك طرف عقلی را می بینیم که چون خود تمام معقولات می گردد ، مشابه ماده است و از طرف دیگر عقلی که چون تمام معقولات را احداث می کند مشابه علت فاعلی است » دلیل بر تعدد این دو عقل و تمایز آنهاست. اما این قول او صراحت بیشتر دارد که عقلی را که علت فاعله است مفارق و غیر منفعل نامیده و بدین ترتیب این عقل را جدا از نفس انسانی شمرده است ^۲ . و چند سطر بعد از آن در مورد عقل فعال گفته است که این

۱ - جز يك بار در فصل پنجم از کتاب سوم (۳۴۰ الف ۲۴) که کلمه قابل یا منفعل

را به عنوان صفتی برای عقل ، نه برای تسمیه نوع مخصوصی از آن ، آورده است .

۲ - اگرچه مفارق را مفارقت پذیر هم می توان ترجمه کرد .

عقل چنان نیست که گاهی بیندیشد و گاهی نیندیشد^۱ و حال آنکه دوام و ثبات در تفکر بالفعل را به عقل انسانی نمی‌توان نسبت داد. و بالأخره در پایان همین فصل^۲ آورده است که این عقل، یعنی عقل فعال، غیر منفعل است، در صورتی که عقل قابل فساد پذیر است، و این تقابل در فنا و بقا را که به این دو عقل منسوب می‌دارد دلیل بارزی بر تغایر آن دو می‌توان دانست. اما قول دیگری از ارسطو که مؤید این نظر تواند بود منقول از کتاب تکون حیوانات است که در ضمن آن گفته می‌شود که عقل از خارج به جنین انسانی می‌رسد و جنبه الهی دارد و محتاج و متکی به بدن نیست^۳ این اختلاف یکی از مهم ترین وجوه تعارض در بین آراء فرق مختلف از مشائیین است که در مباحث آتیه مجال مراجعه بدان به کرات پیش خواهد آمد^۴.

۳- عقل قابل یا عقل امکانی یا عقل هیولانی

دیدیم که به قول ارسطو عقلی داریم که شبیه به ماده است، زیرا که به صورت همه معقولات درمی‌آید، و عقل دیگری که شبیه به علت فاعله است، زیرا که همه معقولات را احداث می‌کند. قسم اول عقل را به سبب همین وصفی که به عمل آمد هیولانی، بالقوه، ممکن، قابل و منفعل نامیده^۵ و قسم دوم را فاعل یا فعال خوانده‌اند^۶. عقل ممکن دنباله جریان طبیعی ادراک، یعنی مرحله‌ای از مراحل شناسائی، است که واقع در نفس انسان و مخصوص اوست. یعنی بر همان قیاس که ما را قوه حساسه ایست که با انتقال صور محسوسات به آن فعلیت می‌یابد، و در همان لحظه که این فعل

۱ - ۴۳۰ الف ۲۱

۲ - ۴۳۰ الف ۲۴

۳ - ۷۳۶ الف ۲۴ به بعد Génération des Animaux

۴ - مباحث اصل عقل و اوصاف عقل فعال و شرح آراء ناو فرسطس و اسکندر و ابن سینا

راجع به عقل

5- Intellect matériel, Potentiel, Possible, receptif

6- Intellect agent

مشترك در بين حاس و محسوس حاصل می شود سر تا سر این قوه با صورت شیء محسوس اتحاد می یابد و طبیعت آن قوه را همین صورت محسوس پدید می آورد ، به همین ترتیب قوه عاقله ای نیز هست که در حین تعقل صور معقولات را می پذیرد و با آنها متحد می شود.

عقل دارای اوصافی است به شرح ذیل:

۱- عقل هیولانی مفارق و مستقل از بدن است یعنی از هر گونه اتحاد و اتصالی با بدن عاری است. دلیل بر آن اینکه: اولاً آلات معینی در بدن از آن قبیل که حواس را بود اختصاص به عقل ندارد؛ ثانیاً هیچ گونه خاصیتی مادی مانند گرمی یا سردی عقل را حاصل نمی شود و در آن مؤثر نمی افتد و حال آنکه اگر جنبه جسمانی داشت چاره ای از چنین خواصی نبود؛ ثالثاً جنبه مادی عقل موجب این می شد که قوه ادراک آن نسبت به معقولات محدود به اقتضای آلات جسمانی آن باشد، همان طور که حواس همین وضع را دارد، مثلاً لامسه جز بعضی از درجات حرارت را نمی تواند دریافت؛ رابعاً اگر عقل را آلتی جسمانی بود می بایست معقول ضعیفی را بعد از ادراک معقول قوی تر ادراک نتواند کرد، چنان که آلت حسی اگر يك بار به شدت تحريك شود قوه حساسه را از ادراک محرك ضعیف تر ، بلا فاصله بعد از ادراک آن محرك شدید ، عاجز می گرداند ، در صورتی که قوه عاقله بعد از ادراک معقول عالی تر به ادراک مراتب ضعیفه از معقولیت توانا تر است؛ خامساً عقل بنفسه انحطاط و فساد وضع و ذبول نمی پذیرد ، البته به سبب اضطراب و اختلالی که در بعضی از آلات درونی بدن حاصل می آید عمل تفکر بطبیعی ترمی شود ولیکن ، همچنانکه در پیر مردان تنها چشم به ضعف می گراید بی آنکه قوه بینائی ناتوان شود و اگر پیر مردی چشم سالم باز یابد به همان خوبی و آسانی جوانان می تواند دید ، عمل تفکر و تعقل به طریق اولی قابل انفعال و اختلال نیست ، زیرا که آلتی جسمانی که اختلال پذیرد ندارد^۱.

۲۰- عقل چون به عقیده ارسطو مقرر برای صور، یعنی محلی برای قبول آنها، است^۱ طبیعت خود آن باید به نحوی باشد که خلوص و مخوضت صوری را که دریافت می‌دارد دگرگون نسازد^۲. یا همان طور که آناکساگورس گفته بود، نامخالط باشد، و منظور از عدم مخالطت، هم فقدان آلت مادی برای آن است، و هم خلو آن از هر گونه صورتی که مانع قبول صور عقلی می‌شود. پس عقل هیولانی را نمی‌توان شیء مرکب از ماده و صورت دانست، چه، در این حال صورت جزئی و مخصوصی که بر اثر التحاق به ماده برای خود آن حاصل می‌آید در جنب صور عقلیه‌ای که در حین تعقل باید قبول کند ظاهر می‌شود و با این صور به هم می‌پیوندند و آنها را از کیفیت اصلی و حقیقی خود خارج می‌سازد. بدین ترتیب عقل هیولانی باید قابلیت محض و مجردی باشد که هیچ قید و حدی بر آن مزید نشود. و از این جا مشابَهت عقل ارسطویی با ماده افلاطونی که در تیمائوس از آن سخن رفته است پدید می‌آید. چه، ماده افلاطونی خاصیت دیگری جز این که پذیرنده صورت‌هاست، و به همین سبب خود آن بی هیچ گونه صورتی است، ندارد، و عقل هیولانی نیز به قول ارسطو همه چیز می‌شود بی آنکه خود چیزی باشد. منتهی فرق عقل باماده در این است که عقل برخلاف ماده صورتی را که در آن حال^۳ می‌شود تشخص نمی‌بخشد^۴ و از کلیت خارج نمی‌سازد.

۳- از این دو صفت، یعنی عدم مخالطت باماده و خلو از صورت، که برای عقل هیولانی بیان شد صفت دیگری نتیجه می‌توان گرفت و آن عدم انفعال است. چه، انفعال از شئون عقل نیست، و در ضمن قبول صور عقلیه چیزی که انفعال می‌یابد شیء مرکب از ماده و صورت است، یعنی آنچه منفعل می‌شود فاعل تعقل است نه خود عقل

۱- ۴۲۹ الف ۲۸

۲- ۴۲۹ الف ۳۰-۲۱

۳- به تشدید لام

۴- هاملن ص ۳۸۵

که فقط استعداد قبول صور، یا به عبارت دیگر، قابلیت عقلی است.^۱ معقول در عقل نفوذ نمی‌کند و مبدأ فعل در آن نمی‌شود، چه، تأثیر فعلی همواره از ضدی برضد دیگر به عمل می‌آید.^۲ به همین سبب اگر گاهی این عقل را عقل منفعل بنامیم بر سبیل مسامحه و توسع در معنی کلمه انفعال است و بهتر آنکه به جای عقل منفعل عقل قابل آورده شود.

۴- از این که جنبه مادی و جسمانی را از عقل سلب کردیم و هیچ گونه صورتی را بدان نسبت ندادیم و بالاخره عقل را غیر منفعل شمردیم و جز قابلیت محض که مستلزم عدم تعین از جمیع جهات است ندانستیم خواه ناخواه این نتیجه به دست می‌آید که ارسطو خود گرفته و گفته است که «عقل نیز ماهیت خاصی جز وجود بالقوه ندارد. بدین ترتیب جزئی از نفس که آن را عقل می‌نامند (و منظور من از عقل چیزی است که نفس به وسیله آن فکر می‌کند و اعتقاد می‌یابد) قبل از تفکر هیچ گونه واقعیت بالفعل نیست.^۳ و حالت آن را می‌توان مانند حالت لوحی دانست که هیچ چیز بالفعل بر آن نگاشته نباشد.^۴ یا به تفسیر اسکندافرودسی آن را تشبیه به چیزی کرد که هنوز بر روی لوح نگاشته‌اند.^۵ این نظر، یعنی سلب هر گونه واقعیت بالفعل از عقل هیولانی و مخصوصاً تشبیه آن به لوح نانوشته^۶ یا نانوشته لوح^۷ محل بحث و تأمل و منشأ اختلاف تفسیر است که در یکی از مباحث آتی به مورد توجه قرار خواهد گرفت.^۸

۱- روبن ص ۱۹۵

۲- دوکورت ص ۴۴

۳- درباره نفس ۴۲۹ الف ۲۱-۲۵

۴- درباره نفس ۴۳۰ الف ۱

۵- رجوع شود به Paul Moreaux ص ۱۱۴

۶- Tableau non-écrit

۷- Non-écrit du tableau

۸- رجوع شود به بحث تفعل

۴ - عقل فعال

عقل هیولانی صور معقولات را می پذیرد ولیکن این صور بر خلاف آنچه افلاطون می پنداشت وجود مستقل واقعی ندارد تانفس در جهان برین آنها رادیده و دریافته باشد و اینک از طریق تذکر به ادراک مجدد آنها ناآید بلکه به نظر ارسطو صور معقول کلی در اشیاء محسوس جزئی وجود بالقوه دارد و این وجود بالقوه باید فعلیت یابد تا قابل قبول از طرف عقلی هیولانی باشد اما بر حسب اصل کلی حکمت ارسطو هیچ قوه ای فعلیت نمی تواند یافت مگر اینکه تحت تأثیر وجودی که قبلاً چنین فعلیتی را حایز بوده یا به دست آورده است قرار گیرد^۱ پس برای این که معقولات بالقوه فعلیت یابد عقل بالفعلی که ضمناً معقول بالفعل است ضرورت دارد و این همان است که عقل فعال نام می گیرد و اوست که معقولات بالقوه را که در صور جزئیة ملفوف است معقول بالفعل می کند. انتقال فکر بالقوه به فکر بالفعل مقتضی وجود شیء متفکری غیر از شعور انسانی است. چنین عاملی وجود قبلی دارد و اگر چه ملحوظ انسان نیست ولیکن با شعور انسانی، یعنی با عقل هیولانی، مرتبط است و این عقل را به تفکر می کشاند^۲. نظریه عقل فعال از اهرام آراء ارسطوست و اهمیت آن بیشتر از این لحاظ است که در آثار مفسران ارسطو و پیروان مکتب او در معرض مناقشات عدیده مدیده واقع شده و منشأ ظهور عقاید مختلف گردیده است اما فصلی که در کتاب نفس اختصاص به شرح آن یافته است بیشتر از شانزده سطر نیست^۳.

در بیان طرز عمل عقل فعال ارسطو دو تشبیه دارد: یکی از آن دو تشبیه عمل این عقل به تأثیر صنعت بر ماده خویش است^۴. تأثیر صنعت بر ماده خود چنین است که

۱- مابعدالطبیعه، تنا ۱۰۴۹ ب ۲۴

۲- رجوع شود به راس ص ۲۱۰

۳- فصل پنجم از کتاب سوم

۴- درباره نفس ۴۳۰ الف ۱۲

ماده‌ای را که برای قبول صورت شیء صناعی استعداد دارد چنان تغییر می‌دهد که استعداد آن به فعلیت درآید و صورتی که منظور بوده است بر آن منطبق شود. به‌طوری که می‌بینیم در این تشبیه توجه به تأثیر عقل فعال بر عقل منفعل است تا این ماده انعطاف پذیر را به وجهی تغییر دهد که از صور اشیاء شناختنی قبول نقش نماید. دیگری تشبیه عمل عقل فعال به تأثیر نور بر روی الوان است^۱. یعنی همان‌طور که نور رنگهای بالقوه را بالفعل می‌کند و این قابلیت را بدانها می‌بخشد که مرئی گردند عقل فعال نیز کلیات بالقوه را فعلیت می‌دهد و قابل آن می‌سازد که معقول شوند. پس نسبت نور به شیء مبصر در عمل ابصار مثل نسبت عقل به امر معقول در عمل تعقل است، و در این تشبیه توجه به تأثیر عقل فعال بر روی صور معقوله ایست که از قوه بد فعل می‌رسد تا بتواند بر عقل منفعل منقوش گردد.

بدین ترتیب آنچه در نظر اول دیده می‌شود این است که عقل فعال وجود مطلق و بالفعل و قبلی و خارجی دارد و غیر از عقل منفعل است. ولیکن برخی از پیروان ارسطو به‌خلاف این راه رفته و گفته‌اند که عقل فعال در نظر ارسطو همان عقلی است که عقل منفعل نیز جنبه دیگری از آن است. اگر چه قبلاً بحثی به اجمال در این مورد به عمل آمد^۲ ولیکن جای آن است که به تفصیل بیشتر پرداخته شود.

طرفداران وحدت عقل می‌گویند که قبول دو عقل متمایز و مختلف موجب می‌شود که عمل واحد و بسیط معرفت که به تصریح ارسطو انقسام ناپذیر است از میان برود، و دو جوهر متمایز برای عقل پدید آید که معلوم نیست چگونه با صورت انسانیت که یکی بیشتر نمی‌تواند بود سازگار می‌شود. پس ناگزیر باید گفت که عقل منفعل و عقل فعال هیچ‌یک به تنهایی عقل نیست بلکه هر دو با هم و در یک مقام عقل انسانی را پدیدار می‌سازد، و به عبارت دیگر دو جنبه از یک جوهر است که از حیث وجود وحدت دارد و از حیث عمل

اختلاف می‌پذیرد یعنی دوجنبه فعلی و امکانی در آن تمیز داده می‌شود. در تأیید این نظر علاوه بر استشهاد به بعضی از وجوه سبک بیان ارسطو^۱ چند دلیل دیگر نیز می‌توان آورد:

یکی از این دلایل چگونگی معقولیت خود عقل است. یعنی تأمل در اینکه عقل هیولانی خود چگونه معقول می‌شود و مورد تعقل و تفکر قرار می‌گیرد وحدت عقل را در نظر ارسطو به ثبوت می‌رساند. چه، گفتیم که هر معقول بالقوه‌ای تحت تأثیر عقل فعال از قوه به فعل درمی‌آید و چون عقل منفعل به اقتضای اوصاف خود قوه محض است پس اگر عقل فعال جدا از عقل منفعل می‌بود می‌بایست عقل منفعل نیز تحت تأثیر عقل فعال از قوه به فعل درآید و مورد تعقل واقع شود. و حال آنکه نظر ارسطو غیر از این است. چه، او می‌گوید که عقل هیولانی به طور غیر مستقیم معقول می‌شود، یعنی چون معقولات فعلیت یا بدو بعد از آن با عقل اتحاد حاصل کند تعقل معقولات به سبب اتحاد عقل و معقول موجب تعقل عقل می‌شود. یعنی عقل هرگز مستقیماً خود را تعقل نمی‌کند، بلکه، مورد تعقل آن معقولات دیگر است، منتهی چون این معقولات را در ضمن عمل تعقل با خود متحد می‌سازد علم او به معقول در حکم این است که علم به خود یا بد^۲. همین قول دلیل بر این است که عقل هیولانی جدا از عقل فعال نیست و الا اگر عامل فعلیت بخش در قبال عقل بالقوه وجود جوهری مستقل می‌داشت چیرامی‌بایست، برخلاف قاعده کلی، همان عامل فعال موجب فعلیت و معقولیت عقل هیولانی نشود، بلکه تعقل عقل هیولانی به طور غیر مستقیم و در سایه تعقل معقولات و اتحاد آنها با خود عقل حاصل گردد. علی‌الخصوص که ارسطو تأکید می‌کند که ممکن نیست که علت مؤثر خارجی با عقل مختلط شود و به همان ترتیب که سایر معقولات را فعلیت می‌دهد خود عقل را نیز معقول بالفعل سازد. چه، این رأی با حکم به وحدت و بساطت عقل که

۱- رجوع شود به ص ۶۵

۲- درباره نفس ۴۲۹ ب ۴۲۹ ب ۲۸ تا ۴۳۰ الف ۹ و حواشی مربوطه

به تبع آناکساگورس مورد قبول ارسطو بوده است منافی است، و بدین ترتیب چاره جز این نیست که عقل را جوهری بسیط و نامنقسم بدانیم.

یکی دیگر از دلایل این که فرض عقل فعال در مشرب ارسطو، چنان که در ابتدای همین مبحث اشاره کردیم، به سبب مخالفت وی با فلسفه افلاطون لازم آمده است. یعنی اگر بر طبق رأی افلاطون صور معقول را دارای وجود بالفعل ازلی بدانیم برای تعقل آنها استناد به اصل تذکر^۱ کافی است. ولیکن چون ارسطو از یک طرف برای این صورت‌ها قائل به وجود بالقوه در ضمن جزئیات است و قبل از این که با عمل تعقل فعلیت یابد آنها را معقول و کلی نمی‌شمارد و از طرف دیگر به سبب تقدم فعل بر قوه وجود عامل مؤثری را که خود معقول بالفعل است برای سیر معقولات دیگر از قوه به فعل لازم می‌داند از تشخیص دوجنبه عقل ناگزیر شده و بدین ترتیب به فرض عقل فعال در مقابل عقل منفعل رسیده است. طماس قدیس راجع به این مطلب می‌گوید که: «ارسطو از مخالفت با حوزه افلاطون به فرض عقل فعال راه برده است. افلاطون جواهر اشیاء را جدا از ماده آنها می‌داند و بی واسطه معقول بالفعل می‌شمارد. اما در نظر ارسطو این جواهر در خود ماده جای دارند و معقول بالفعل نیستند. به همین سبب می‌باید مبدای را فرض کند که بتواند آنها را از ماده تجرید نماید و معقول بالفعل گرداند و این همان است که عقل فعال می‌گوید.»^۲

بدین ترتیب فیلسوفی که قائل به وجود معقولات مفارق نیست تا آنها را مورد تعقل بشناسد، و برای تخلص از این عقیده و رفع محذور به فرض عقل فعال رسیده است چگونه می‌تواند خود این عقل را مفارق بداند و مستقل از وجود انسان و منفک از ماده عقلی آن بشمارد. پس برای حفظ اصول ارسطو ناگزیر می‌باید عقل فعال را با عقل منفعل از لحاظ جوهریکی بدانیم و اختلاف دوجنبه عقل را فقط از حیث عمل معرفت

۱- Reminiscence

۲- از طماس قدیس به واسطه دو کورت فصل هفتم کتاب عقل در مذهب ارسطو

این نتیجه مورد تأیید ثاوفرسطس شاگرد بلا فصل ارسطوست که می‌گوید :
 «باطل است این که فعل عقل^۱ ناشی از علت محرك دیگری جز خود عقل باشد . چه ،
 هیچ چیز بر عقل مقدم نیست و هرگاه جنبهٔ صوری علت محرك را در خود عقل قرار
 ندهیم تعقل متکی بر خود نخواهد بود.» تامسیطوس نیز با استفاده از اصل وحدت شیء
 مرکب از ماده و صورت می‌گوید که «به يك معنى این دو عقل دوماهیت دارند، به معنی
 دیگر ماهیت واحدی بیش نیستند»، یعنی همان طور که جنبهٔ صوری و جنبهٔ مادی هر دو
 در شیء مرکب^۲ واقع است و صورت مفارق از ماده نیست جنبهٔ صوری و فعلی عقل نیز با
 جنبهٔ مادی و انفعالی آن مقارن و متحد است. ارسطو در تشبیه عمل عقل فعال به عمل
 نور می‌گوید که آن «ملکه^۳ است که مشابهت به نور دارد»^۴ و لفظ ملکه در اصطلاح
 ارسطو مرادف با لفظ صورت از حیث تقابل بآن با عدم است. البته در اینجا منظور او
 تقابل عقل فعال با عقل هیولانی است که می‌توان آن را شبیه ماده‌ای دانست که عدم صورت
 است و چون چنین باشد، یعنی عقل فعال نسبت به عقل ممکن مانند صورت نسبت به
 ماده باشد، پیدا است که آن دو را وجودی متمایز و متغایر نمی‌تواند بود ، چه ، صورت
 را از ماده جدا نمی‌توان ساخت مگر برای این که آن را در مادهٔ دیگری که از نوع مادهٔ
 نخستین است جای دهند .

خلاصهٔ این تفسیر این است که عقل در عین وحدت دارای دو جنبهٔ متغایر است.
 از جنبهٔ فعلی خود معقولات بالقوه را که در اشیاء محسوس است نورانی می‌سازد ،

۱- مقصود، چنان که جزء سابق عبارت حاکی است، عقل منفعل است.

۲- یعنی مرکب از ماده و صورت

۳- Habitus

۴- دربارهٔ نفس ۴۳۰ الف ۱۵

۵- برای توضیح بیشتر رجوع شود به مبحث اصل عقل

یعنی مواد این اشیاء را درظلمت می‌گذارد و صور آنها را به روشنائی می‌کشد، و این همان صور معقوله ایست که عقل از جنبه امکانی و انفعالی خود قابل آنها یا مقرر آنها^۱ یا صورت آنها^۲ است. عقل هیولانی با قبول این صورت که صورت بالفعل است خود نیز به فعلیت می‌رسد، و بدین ترتیب دو جنبه مختلف عقل در ضمن عمل واحد و بسیط و انقسام ناپذیری که همان ادراک عقلی است با هم دیگر اتحاد می‌یابد^۳.

اما مخالفین این نظر می‌گویند که عقل فعال از حیث جوهر خود غیر از عقل منفعل و برتر از آن است. مؤید این نظر اولاً تشبیه عمل آن به عمل صنعت و عمل نور است و این هر دو عامل، چنان که قبلاً گفته شد، جدا از ماده خویش است. خصوصاً اگر عقل فعال مانند نور باشد، چون نور رنگ‌های بالقوه را بعد از این که فعلیت بخشید مرئی می‌کند، و هم از رنگ و هم از قوه باصره جداست، عقل فعال نیز شرط خارجی برای تعقل معقولات و سیر آنها از قوه به فعل است و بدین ترتیب هم از خود معقولات و هم از قوه عاقله جداست. ثانیاً اوصافی که ارسطو برای عقل فعال بر شمرده با قبول جنبه مفارق و مستقل و خارجی برای آن بیشتر مناسبت دارد و اینک شمه‌ای از آن اوصاف:

ارسطو در کتاب تکون حیوانات می‌گوید که تنها عقل جنبه الهی دارد^۴ و در کتاب اخلاق نیکوماخس عقل را جنبه الهی وجود انسانی می‌شمارد^۵ و در کتاب نفس عقل را چیزی که جنبه الهی بیشتری دارد می‌داند^۶. و باز از این قبیل اشارات

۱- ۴۲۹ الف ۲۷

۲- ۴۳۲ الف ۲

۳- برای شرح این رأی مراجعه شود به فصل هفتم از کتاب دو کورت که مرجع بیان اجمالی ما بوده است.

(۴) تکون حیوانات ۷۳۶ ب ۲۸

(۵) اخلاق نیکوماخس ۱۱۷۷ الف ۱۳ تا ۱۷ به نقل روبن ص ۲۰۴ ورود

(۶) در باره نفس ۴۰۸ ب ۲۹

متفرقه که در آنها عقل را به صفت الهیت متصف داشته است ، یا سخن را در اوصاف عقل چنان به میان آورده که قابل تأویل به جنبه الهی برای آن بوده است ، می توان یافت و همین اقوال بسیاری از مفسران ارسطو و حکماً مشاء را بر آن داشته است که عقل فعال او را عقلی الهی که از هر جهت خارج از وجود فردی انسانی است شمارند و اینان را می توان به دو گروه متمایز تقسیم کرد:

اولاً کسانی مانند اسکندر افرویدی که عقل فعال را خدا یا محرك اول دانسته اند.

زabarلا^۱ که این تفسیر را پذیرفته است در بیان آن چنین می گوید : عقل فعال به نظر ارسطو مستقل از ماده است^۲ . اما از کتاب لام که تنها موردی است که ارسطو راجع به صور مجرد سخن گفته است مستفاد می شود که این صورت ها فقط خدا و عقول مفارقة است . عقل فعال از عقول مجرد نمی تواند بود ، زیرا که این عقول تنها تأثیری که دارد تحريك افلاك مربوطه به آنهاست . پس ناگزیر عقل فعال را خدا باید دانست که از آن حیث که معقول اول است^۳ منشأ هر گونه معقولیت برای معقولات دیگر است . خدا از آن حیث که عقل فعال است آنچه را که بالقوه مورد تفکر است بالفعل چنین می کند و عقل منفعل را که فقط قوه ای برای تفکر در خود دارد قادر می سازد که بالفعل تفکر کند ، عیناً به همان ترتیب که نور خورشید مرئی بالقوه را مرئی بالفعل می سازد ، و چشمی را که قوه دیدن دارد قدرت می بخشد که بالفعل ببیند^۴ . با قبول این تفسیر عقل فعال که بعضی از مورخین فلسفه از آن به کلمه روح^۵ تعبیر کرده اند کمال مشابهت را به خدا می یابد و برتر از حیات آلی انسانی می شود و بر این حیات تأثیر می بخشد ،

(۱) Zabarella

(۲) درباره نفس ۴۳۰ الف ۱۷

(۳) ما بعد الطبیعه ۱۰۷۲ الف ۲۶-۳۲

(۴) به نقل داس ص ۲۱۳

(۵) رجوع شود به رود فصل نهم ص ۵۱۰ به بعد، و روح در ترجمه Esprit است

بدون این که تأثیری از حیات به سوی خود آن بازگردد . خدا که فکر مطلق است که پیوسته در فعلیت است با عقل فعال که آن نیز مدام بالفعل است و نشانی از قوه در آن نیست^۱ و در بارهٔ معقولات عالیّه و مبادی اولیه فکر می‌کند و با آنها وحدت دارد از يك جنس است^۲ . در لحظه های زودگذری جدائی از میان عقل فعال و عقل منفعل برمی‌خیزد ، و ما نسبت به وحدت خود با مبدائی که فکر او پیوسته در حال فعلیت و کمال است شعور می‌یابیم و به قول ارسطو حیاتی مشابه با حیات خدا به دست می‌آوریم^۳ . حتی به قول یکی از محققین^۴ همینکه ارسطو به شرح چنین احوالی می‌پردازد سبک بیان او نیز جنبهٔ ذوقی و شعری به خود می‌گیرد که نمودار حالت هیجان و انجذاب روحی است . البته وقتی که عقل فعال با این صفت الهی توصیف شود دیگر آن را نمی‌توان در درون انسان جای داد زیرا که ارسطو خدا را چنان توصیف کرده است که نمی‌تواند واقع در نفس بشری باشد^۵ . اشکال چنین نظری این است که خدا را طوری باید تصور کرد که تمام علم و معرفت ما را ، حتی قبل از اینکه خودمان به دست آوریم ، دارا باشد . و حال آنکه خدای ارسطو هیچ گونه متعلق فکر جز نفس خود ندارد . مگر این که طرز تفکر ارسطو راجع به الوهیت در کتاب مابعدالطبیعه با آثار دیگر او که کتاب نفس نیز از جمله آنهاست متفاوت باشد .

ثانیاً کسانی که گفته‌اند عقل فعال یکی از مدارج سلسلهٔ موجودات است که از انسان تا خدا به طریق اتصالی ادامه می‌یابد . یعنی همان‌طور که ارسطو معتقد به وجود سلسلهٔ مراتبی از موجودات پست تا عالم انسان بوده است این سلسله را از انسان تا اجرام آسمانی و عقول مجرد و بالاخره تا خدا ادامه می‌داده است . عقل فعال یکی از

(۱) رجوع شود به رود فصل نهم ص ۵۱۰ به بعد

(۲) مابعدالطبیعه ۱۰۷۲ ب ۱۵ و ۲۴ اخلاق نیکوماخس ۱۱۷۷ ب ۳۶ و ۱۱۷۸ ب

۱۸ بر طبق تفسیر راس ص ۲۱۰

(۳) راس ص ۲۱۴ به استناد کتاب ولام، از مابعدالطبیعه.

عالی‌ترین مراحل این سلسله است که مستلزم وجود مراحل دیگری نیز در بالای خویش است، نه این که خود با خدا متحد باشد یا بی فاصله با او ارتباط پذیرد. بدین ترتیب هم جنبه الهی عقل فعال با اعتقاد به تجرد و مفارقت آن محفوظ می ماند و هم قبول آن با مشرب ارسطو در الهیات چنان که در مابعدالطبیعه آمده است منافاتی نمی یابد. آراء فیلسوفان اسلامی مانند فارابی و ابن سینا را می توان در سلك همین عقیده کشید، و از محققین جدید اروپا سردیوید راس نیز آن را تأیید کرده منتهی چنین عقلی را بدصراحت در خود انسان دانسته است^۱ و رأی او را می توان حد متوسط در بین رأی کسانی که عقل فعال را عقل مفارق و الهی گفته اند و کسانی که آن را جنبه ای از عقل انسان و دارای وحدت جوهری با عقل هیولانی شمرده اند دانست. این گروه اخیر که قبلاً شرح نظر آنان داده شد^۲ جنبه الهی را که ارسطو برای عقل فعال قائل شده است اشاره به تجرد و کلیت و فعلیت و صفاتی از این قبیل که عقل انسانی را از یکی از دو جنبه آن حاصل است دانسته، یعنی مشابهت چنین صفاتی را به صفات خدا وجه توصیف آن به صفت الهی شمرده اند.

۲ ارسطو می گوید که «عقل فعال چون بالذات فعل است ... غیر مختلط است»^۳

و منظور او از عدم مختلطت چنان که طوماس قدیس به صواب تفسیر کرده این است که عقل با ماده اختلاط ندارد و از بدن و هرگونه آلت بدنی مبرا است و، چنان که قبلاً گفته شد، این صفت را برای عقل منفصل نیز اثبات کرده بود. پس ارسطو هر دو عقل را در خاوا از اختلاط مادی و فقدان آلت جسمانی با هم شریک می شمارد، منتهی دلیل این امر را در هر کدام از آن دو چیز دیگری می داند. عقل منفصل چون هیچ گونه صورتی ندارد عاری از اختلاط با ماده است، اما عقل فعال چون با لذات فعل است،

(۱) راس ص ۲۱۴

(۲) صفحه ۷۹ تا ۹۳

(۳) در باره نفس ۴۳۰ الف ۱۸

یعنی صورت محض است و یا خود همه صورتهاست، استقلال آن از ماده وعدم اختلاط آن با بدن واضح تر و لازم تر می نماید^۱. عقل منفعل به سبب عدم تعین جنبه جسمانی ندارد و عقل فعال به سبب تعین صرف عاری از ماده است، و بدین ترتیب اشتراك هر دو عقل در این صفت مانع از این نیست که در بین آن دو منتهای مبادعت باشد.

همین معنی از صفت دیگری نیز که برای عقل فعال و عقل هیولانی به اشتراك بیان شده، منتهی وجه انصاف هر يك از آن دو به این صفت مایه جدائی آنها گردیده است، مستفاد تواند بود و آن صفت عدم انفعال است^۲. عقل فعال را هیچ گونه حالت انفعالی نیست و از همین رو پس از مرگ که جز عقل فعال چیزی برجای نمی ماند همه احوال انفعالی از مهر و کین^۳ و غیر آن زوال می پذیرد و حتی خاطره^۴ و حافظه^۵ نیز نمی ماند. زیرا که عقل فعال را هیچ گونه تأثیری از احوال حیات نیست تا نشانه ای از وقوع حوادث یا تاریخ وقوع یا لواحق وقوع آنها به یاد سپارد و آنچه نقوش این حوادث و حالات را پذیرفته بود با مرگ انسان از میان رفته است. این همان صفتی است که ارسطو به عقل هیولانی نیز نسبت داده بود^۶. منتهی عقل هیولانی چون چیزی جز قابلیت محض نیست، یعنی فقط استعداد ساده ای است برای این که به صورت معقولات درآید، غیر منفعل است. اما عقل فعال چون فعلیت تامه است و وجهی برای صیوریت ندارد، یعنی چیزی در برابر آن نیست تا به صورت آن درآید، غیر منفعل است. پس عدم انفعال در عقل هیولانی جنبه سلبی دارد و مثل عدم انفعالی است که در «نانوشته لوح» است. تا آنجا که ارسطو این عقل را که نخست انفعال ناپذیر دانسته

۱- روبن ص ۲۰۰

۲- درباره نفس ۴۰۸ ب ۲۶ و ۲۹ و ۴۳۰ الف ۱۸ و ۲۴

۳- ۴۰۸ ب ۲۶ و ۲۸

۴- ۴۳۰ الف ۲۴

۵- رجوع شود به ص ۶۹

بود^۱ در آن جا که سخن از عقل فعال می‌رود به قیاس با آن عقل منفعل می‌خوانند، و فقط عقل فعال را به طور ایجابی و قطعی از عدم انفعال بهره‌ور می‌دانند و به همین سبب فساد ناپذیر می‌شمارد^۲. پس عقل هیولانی اگر غیر منفعل است به سبب عدم تعینی است که آن راست و لیکن عقل فعال به سبب این که فعل محض است موردی برای انفعال ندارد.

عقل فعال فعل محض است یعنی چنان که بعداً گفته خواهد شد چون این عقل با معقولات خود وحدت دارد و این وحدت پیوسته آن را حاصل است احتیاجی به این ندارد که مانند عقل منفعل در ضمن عمل تعقل خود نیز فعلیت پیدا کند و آن چه را که می‌اندیشد پیوسته می‌اندیشد و به همین سبب مطلقاً مستقل از بدن است و قوه فعلیت یافته‌ای از بدن نیست.

۳- مفاد بعضی از قطعات کتاب نفس حاکی از آن است که ارسطو عقل را یکجا، و بدون این که وصفی برای آن قید کند، پس از مرگ بایدار می‌داند^۳. ولیکن باید گفت که در این قطعات نسبت به تمیز دو جنبه عقل از یکدیگر عنایت نداشته و آنگاه که این امتیاز را مورد توجه قرار داده است عقل منفعل را مانند تخیل و احساس جزئی از مجموعه نفس دانسته و این مجموعه را فعلیتی برای بدن جزئی فردی شمرده است که بعد از فناى این بدن باقی نمی‌تواند بود^۴. در این موارد مفارقت را تنها به عقل فعال

۱- درباره نفس ۴۲۰ الف ۲۶

۲- ۴۳۰ الف ۲۲-۲۵

۳- ۴۰۸ ب ۲۴-۴۰ و به نظر ترکیو مفاد فصل چهارم از کتاب سوم نیز حاکی از آن است و بعد از آن که در این فصل صفت مفارقت را در جنب اوصافی از قبیل عدم انفعال و عدم مخالطت مطلقاً به عقل نسبت داده در فصل پنجم سی در تخصیص و تحدید آن به عقل فعال کرده است.

۴- رجوع شود به راس ص ۲۱۱

منتسب داشته و مثلاً گفته است که: «همین عقل است که چون با لذات فعل است مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است...»^۱ و باز گفته است: «و این عقل چون مفارق گردد یا مفارقت پذیرد»^۲ چیزی جز آنچه بالذات همان است نیست و تنها اوست که فنا ناپذیر و جاودانی است»^۳. با این قید عقل فعال بار دیگر از عقل منفعل جدا می شود و امتیاز می یابد. یعنی چون زمانی با عقل منفعل اتحاد جست می تواند از آن جدا شود و درقبال فناپذیری که عقل منفعل را حاصل است از بقا و خلود برخوردار گردد. حتی ماهیت حقیقی و ذاتی خود را موقعی به دست می آورد و به تمام صفا و خلوص خود ظاهر می شود که اشتراك آن با عقل منفعل و بآبدن از میان برود. مادام این مشارکت وجود دارد عقل فعال، با این که همواره انفعال ناپذیر و ناآمیخته است، طبیعت حقیقی آن در ظلمت است و نیز از این جامی توان نتیجه گرفت که عقل آنگاه که از بدن خارج باشد به تمام حدود و وسعت فکر خود شاعر است و حال آن که در داخل بدن حوزه عمل آن ناچار محدود و محصور است.

۲- چون در نظر ارسطو فاعل را ارزشی بیشتر از قابل است و مبدأ بر ماده تفوق دارد عقل فعال اشرف از عقلی است که نسبت به آن در حکم عقل منفعل است اگر چه خود این عقل بذاته چنان که گفتیم انفعال ناپذیر است.

عقل فعال نه تنها اشرف از عقل منفعل بلکه اقدم بر آن است. توضیح این که علم مقتضی معلوماتی است که از خود آن متمایز باشد و عقل مستلزم معقولاتی غیر از خود آن است تا بر روی آن تأثیر بخشد. اما آنگاه که علم یا عقل بالفعل باشد با متعلق خود یکی می شود و تنها در علم بالقوه یا عقل بالقوه است که، چون معلومات یا معقولات را تأمل نکرده و با آنها وحدت نیافته است، این امتیاز محفوظ می ماند. پس عقل، تادر

۱- درباره نفس ۴۳۰ الف ۱۶-۱۷

۲- بنا به اختلاف تراجم رجوع شود به حواشی مربوطه به این فقره در ترجمه ما

۳- ۴۳۰ الف ۲۲-۳۳

مرحله قوه قرار دارد غیر از معقولات خویش است و همین که به این معقولات اشراق یافت، یعنی عمل عقلی را به کاربرد، یا، به عبارت دیگر، به فعلیت رسید با معقولات اتحاد می‌یابد. بدین ترتیب در نظر اول چنان است که گوئی مرحله قوه نسبت به مرحله فعل در عقل انسان تقدم دارد و عقل بالفعل فقط نتیجه‌ایست که چون عقل بالقوه به کارافتد و انبساط یابد حاصل می‌شود و اولیت و اصلیتی ندارد، و لیکن باید دانست که این تقدم تنها از لحاظ افراد است، اما اگر از لحاظ کل و به طور مطلق در نظر گرفته شود عقل فعال بر عقل بالقوه تقدم دارد، چنانکه این تقدم مطلقاً برای هر گونه فعلی نسبت به هر گونه قوه‌ای محرز و مسلم است. علمی که عقل فعال راست چون از لحاظ خود آن و بدون تطبیق بر احوال فردی به نظر آید معرفتی نیست که گاه حاضر و گاه غایب باشد، بلکه فعلی ازلی است و علمی است که خارج از امتداد زمانی قرار دارد، و آنگاه که عقل منفعل فقط قوه‌ای برای تفکر است عقل فعال در فعلیت تفکر قرار دارد، و چنان که در مابعدالطبیعه آمده است حالتی که عقل انسانی را در لحظه‌های کوتاه و زود گذری به دست می‌آید و در این لحظه‌ها علم او فعلیت می‌یابد در عقل الهی به طور دائم و ازلی تحقق دارد^۱. بدین ترتیب عقل فعال به سبب اتصاف به این صفت چنان می‌شود که گوئی بهتر است که آن را مشترك در تمام افراد بشناسیم، یعنی قائل به کلیت و وحدت آن شویم.

۵ - چون برای عقل فعال چنین صفاتی را بپذیریم، یعنی آن را الهی و مفارق و کلی و فعل تام و با لذات و عاری از امتزاج با ماده و فاقد آلت جسمانی و مبرا از انفعال بشماریم و به سبب فعلیت تامه خود اشرف از عقل منفعل و اقدم بر آن بخوانیم و چنانکه پس از این خواهیم دید دخول آن را به بدن و تعلق آن را به وجود فردی انسان از خارج بدانیم، ناچار باید سلب تشخیص از آن نمائیم، یعنی آن را امری مشترك که نسبت آن به همه کس یکسان است و اختصاص و جزئیت ندارد بشناسیم. زیرا که فکر هر

يك از افراد مقتضی صور جزئیة است و به همین سبب مرتبط به بدن جزئی انسان یا صورت این بدن است ، و چون عقل فعال صورت محض است و هیچ وجه اشتراکی با بدن ندارد و بدون آلات جسمانی تفکر می کند هیچ فردی نمی تواند آن را وابسته به خود و از آن خود بداند ، یعنی در فلسفه ارسطو عقل فعال را باید شیئی فوق طبیعی و فوق انسانی شمرد و روحی از جنس دیگر دانست^۱ که آنچه در هر فردی تعین شخصی ندارد نمی تواند ناشی از این روح عقلی باشد ، و این روح عقلی که هر جا که به ظهور رسد بی تفاوت و یکسان است خارج از وجود جزئی افراد انسان است و اختصاص و تعلق به هیچ کدام از آنها ندارد^۲

البته این مطلب در آثار مفسرین ارسطو محل مناقشه است که کدام يك از دو مبدأ ماده و صورت باعث تفرد شیء یا تشخیص انسان می گردد . اما در این مورد هیچ کدام از این دو فرض برای این که عقل فعال را تشخیص دهیم یا آن را مبدأ تشخیص بدانیم وافی نیست . اگر تشخیص به ماده باشد چون عقل فعال یکسره غیر مادی است ، و حتی فاقد ارتباط با آلات بدنی است ، از تشخیص بهره ور نمی تواند بود . اما اگر تشخیص را به صورت بدانیم باز باید این صورت به ماده ای صورت پذیر شود تا وجودی متشخص تحقق یابد . و بدین سبب عقلی که تشخیص می یابد همان عقل بالقوه است که چون معقولات با لقوه ای که در احساسات و تصاویر خیالیه مندرج است فعلیت پذیرد این عقل نیز فعلیت می یابد یعنی فعلیت آن در ضمن عمل تعقل و به تبع فعلیت معقولات حاصل می شود . و چون تعقل ما متناوب است فعلیت این عقل نیز پیوسته حاصل نیست و حال آنکه عقل فعال فکر محض است و پیوسته در حال مداومت و اتصال باقی است و چنین فکری نافی استدلال نطقی است که خود نقیصه ای برای تعقل شخصی به حساب می آید و اضطراراً ارتباط به حیات طبیعی و مادی دارد . به همین سبب عقل فعال همین

۱- رجوع شود به هاملن ص ۳۸۶

۲- رجوع شود به رود

که تعلق خود را نسبت به وجود فردی از دست داد هیچ گونه آثاری که مربوط به این وجود فردی از لحاظ فردیت آن است (مانند محفوظات) برای وی باقی نمی ماند. ارسطو به صراحت گفته است که عقل فعال «چنان نیست که گاهی بیندیشد^۱ و گاهی نیندیشد، و وقتی که مفارق گردد چیزی جز آنچه بالذات همان است نیست، و تنها او است که فنا ناپذیر و جاودانی است و (از لحاظ این عقل) یاد آوری برای ما حاصل نیست.» این تصریح مؤید این است که عقل فعال خارج از عقل شخصی است. زیرا که در باب چنین عقلی نمی توان گفت که پیوسته می اندیشد و طبیعت ذاتی عقل فعال در موقعی که مفارق از نفس انسان گردد و تنها از حیث کلیت و از لیت و فعلیت تا مه خود در ورای تعلق به نفس انسانی منظور شود تحصیل می پذیرد. همین اصطلاح ازلی^۲ که در این مورد بر عقل فعال منطبق است در موارد متعدد از آثار ارسطو^۳ به معنی شیئی به کار رفته است که اکنون وجود دارد و بعد از این وجود خواهد داشت و قبل از این نیز پیوسته وجود داشته است، یعنی چیزی که هست و نه کون و نه فساد می پذیرد. و البته شیئی با این خصوصیات نمی تواند گرفتار تشخص باشد و با عقل منفعل مشتبه گردد^۴. و می دانیم که همه کسانی که عقل فعال را از عقول مفارق گرفته اند (و حکمای اسلامی از آن جمله اند) باید در سلك همین مفسران که عقل فعال را یکی بیشتر نمی دانند و نسبت آن را به همه افراد انسان و حتی به همه جهانی که در زیر ماه است مساوی می شمرد کشیده شوند. در مقابل آنان کسانی

۱- درباره نفس ۴۳۰ الف ۲۲-۲۴

۲- Eternel

۳- از جمله رجوع شود به مابعد الطبیعه کتاب نون فصل دوم ۱۰۸۸ ب ۲۳-۲۴ و فصل سوم ۱۰۰۱ الف ۱۲-۱۳ و کتاب آسمان فصل دوازدهم از قسمت اول ۲۸۲ الف ۳۰ ب ۲۸۳ و الف ۲۹-۳۱ و کتاب کون و فساد ۳۳۷ ب ۳۵ و اخلاق نیکو ماخس ۱۱۳۹ ب ۲۳-۲۴ و غیره.

۴- رجوع شود به تحول روان شناسی ارسطو تألیف نوینس ص ۳۰۸

مانند طماس قدیس قرار می گیرند که چنان که قبل از این گفتیم هر دو عقل را دو جنبه مختلف از عقل واحد می دانند و برای این عقل واحد قائل به تشخیص می شوند و آن را در درون نفس انسان و صورت بخش وجود جزئی و فردی هر کدام از افراد می شمارند. بعد از این بحث که راجع به اختلاف مفسران در باب وجود جوهری عقل فعال به عمل آمد و در ضمن آن اوصاف ممیز این عقل نیز روشن گردید جای آن است که راجع به طرز عمل عقل فعال نیز سخنی به میان آید. آخرین جمله فصل پنجم از کتاب سوم نفس حاکی از این است که «بدون عقل فعال هیچ چیز نمی اندیشد»^۱. پس عقل فعال شرط ضروری تفکر است یعنی از آن حیث که مبدأ صوری و فاعلی برای تفکر است بر عقل منفعل که به منزله ماده اعطاف پذیری در مقابل آن قرار دارد تأثیر می کند و تأثیر آن از این نوع است که صور اشیاء شناختنی و اندیشیدنی را بر آن منتقش می سازد. ارسطو برای اینکه چگونگی این تأثیر را بنمایاند آن را به تأثیر نور تمثیل کرده است و دور نیست که این تمثیل مستفاد از افلاطون باشد که مثال خیر را به خورشید تشبیه کرده بود^۲. عقل فعال مانند نور است و همان طور که نور رنگهای بالقوه را رنگ بالفعل می گرداند^۳ عقل فعال نیز معقولات بالقوه را فعلیت می بخشد. اگر این تشبیه را بسط بیشتری بدهیم و تمام وجوه مشابهت را به نظر آوریم نتایجی به دست می آید که بعضی از آنها شاید مطابق منظور و مطلوب ارسطو نباشد. از جمله این که : ۱ - عقل فعال به صورت واسطه ای در بین عقل منفعل و معقولات در می آید همان طور که نور واسطه بین رایی و مرئی است ، و حال آن که تفکر در نظر ارسطو ارتباط مستقیم است و واسطه ای در آن

۱- رجوع شود به اختلاف آرائی که در فهم این جمله و تأویل آن به میان آمده است و وجوه ممکنه برای تأویل را مترجم فرانسوی با استفاده از سردیوید راس در حاشیه مربوطه به این جمله نقل کرده و وجه مختار را همین که در متن مذکور شد دانسته است.

۲- جمهوری ۵۰۷ ب. ۵۰۹ د

۳- رجوع شود به راس ص ۲۱۰

نیست^۱. ۲ - نور در اصطلاح ارسطو قوه شفافیستی است که خود باید تحت تأثیر آتش یا اثیر فعلیت یابد^۲ و حال آنکه عقل فعال به تصریح خود ارسطو فعل بالذات است^۳ و از قوه به فعل در نمی آید پس بهتر این است که آن را به آتش یا به اثیر تشبیه نمائیم نه به نور. ۳ - نور خود مرئی نیست بلکه شرط لازم برای مرئی شدن رنگهاست^۴. و از این جا لازم می آید که عقل فعال خود معقول نباشد و حال آنکه اخذ چنین نتیجه ای منظور ارسطو نبوده است. ۴ - نور شیء ثالث خارجی علاوه بر شخص رائی و شیء مرئی است، پس عقل فعال نیز باید شیء خارجی غیر از عقل قابل و اشیاء معقول باشد و این نتیجه را چنان که به تفصیل گفته شد اگر چه گروهی از مفسران گرفته و عین حقیقت دانسته اند گروه دیگر با سایر اقوال ارسطو ناسازگار شمرده و به دور انداخته اند. به این دلایل، همان طور که بعضی از مفسران جدید پی برده اند، این تمثیل خالی از اشکال نیست^۵ و نباید در تطبیق آن بر اصل مطلب اغراق کرد و راجع به همه وجوه مشابهت تأکید نمود^۶. چه، هر کدام از اشکالات مزبور می تواند موجب تحریف مذهب ارسطو شود^۷، یا باب تازه ای از اختلاف عقاید در تفسیر این مذهب بگشاید. همین قدر باید گفت همان طور که لوازم ظهور الوان بالقوه در ظلمت وجود دارد منتهی نور آنها را تحقق می دهد و به الوان فعلیت می بخشد بدون این که آنها را از عدم به وجود آورد لوازم معقولیت نیز بالقوه در اشیاء جزئی

۱- رجوع شود به داس ص ۲۱۰

(۲) مبحث ابصار از همین رساله

(۳) درباره نفس ۴۳۰ الف ۱۶

(۴) مبحث ابصار از همین کتاب

(۵) رجوع شود به روبن، ص ۲۰۰

(۶) داس ص ۲۱۰

(۷) مبحث اسکندر افرویدی از همین کتاب.

و محسوس موجود است، منتهی عقل فعال این قوه را فعلیت می‌دهد و معقولات بالفعل را پدیدار می‌سازد. بدون این که این معقولات را ایجاد کند. پس تشبیه عقل فعال به نور از آن روست که معلوم گردد که معقولات بنفسها در اشیاء محسوس وجود بالقوه دارند و عقل فعال فقط محیط مساعدی برای مشهود ساختن آنها و فعالیت بخشیدن آنها فراهم می‌سازد، یعنی جنبه معقول و کلی را از جنبه محسوس و جزئی جدایی کند و تمیز می‌دهد، یا به عبارت دیگر جزء مادی شیء را پس می‌زند تا ماهیت معقول را به چشم رساند. مثلاً گوشت بینی را که فطوست در آن جای دارد در ظلمت می‌گذارد تا فطوست به روشنائی کشیده شود و به طور مجرد و کلی پدید آید. پس آن جا که اشیاء بر اثر عقل فعال معقول بالفعل می‌شوند چیزی بر آنها افزوده نمی‌گردد، بلکه چیزی از آنها کاسته می‌شود تا چیز دیگری به جای ماند که تنها مفهوم واقعی و ضروری و بسیط و کلی در این اشیاء است، و همین امر است که متعلق معرفت عقلی یعنی شیء معقول است و این اشیاء معقول در موقعی پدید می‌آیند که عقل منفعل خود نیز در ضمن پذیرفتن آنها معقول گردد، یعنی این عقل که نخست قوه‌ای بیش نبود قادر به آن می‌شود که قوه خود را به اشتراك قوه‌ای که در معقولات به فعلیت در می‌آید فعلیت بخشد^۱.

۵- عمل تعقل و وحدت عقل و معقول

از آنچه در گفتارهای پیشین راجع به عقل گفتیم برآمد که عقل فاقد هر گونه آلت بدنی و همچنین فاقد هر گونه صورت خاص است و این دو خاصیت برای این که عمل عقل با عمل حس تفاوت یابد ضروری است. تفاوتی که در بین عمل آن دو وجود دارد این است که حس قوه‌ای است که ما به وسیله آن ماهیتی را که در ماده تجسم یافته است ادراک می‌کنیم و عقل نیروئی است که ما به وسیله آن خود ماهیت را عاری از هر گونه جنبه مادی در می‌یابیم^۲.

۱ - رجوع شود به راس ص ۲۱۱ و روبن ص ۲۰۰

۲ - رجوع شود به راس مبحث فکر ص ۲۰۶

آنچه مورد تفکر قرار می‌گیرد بر دو قسم است: ۱- اموری که بسیط و تقسیم‌ناپذیر است و آنها یا اموری است که از لحاظ کمی بالفعل انقسام نمی‌یابند و بالقوه تقسیم‌پذیر باشد، یعنی ابعاد سه‌گانه که بالقوه می‌توانیم تا آنجا که بخواهیم اجزائی در آنها تمیز دهیم. این قبیل کمیات را می‌توانیم با عمل واحد و بسیط نفسانی در زمانی که آن نیز بالفعل نا منقسم است ادراک نمائیم. یا اموری است که نه بالفعل و نه بالقوه تقسیم‌پذیر و آنها صور نوعیه است که باز نفس ما آنها را در زمان و انقسم و با عمل نامنقسم ادراک می‌کند. یا اموری است که از لحاظ مقدار نا منقسم است مثل نقطه که هیچ گونه امتدادی در جهت طول یا عرض یا عمق ندارد و مثل «آن» که مدتی برای آن نیست. و این قبیل اشیاء از جنبه سلبی قابل ادراک است. ۲- حکم یا ربط تصورات متعدد به یکدیگر و تحلیل امر واحد به دو حد مختلف که یکی موضوع و دیگری محمول حکم باشد. همان طور که در مورد احساس حواس مختصه خطا ناپذیر بود ولیکن در حس مشترك خطا راه داشت در مورد تفکر نیز ادراک ماهیت بسیط اشیاء که، با شهود مستقیم حاصل می‌شود، خطا ناپذیر است ولیکن ادراک روابط اشیاء، یعنی صدور حکم، در معرض خطا قرار دارد^۱.

تفکر عقلی به معنی تشکل تصاویر خیالی نیست، ولیکن، چنان که در جای خود بیان کردیم^۲، بی آنکه تصاویر خیالی حاصل شود، یعنی بدون تخیل، نمی‌توان اندیشید^۳. قوه عاقله صورت‌های عقلی را در تصاویر خیالی می‌اندیشد^۴ و تصویر خیالی مانند تصویر حسی جنبه جزئی دارد و آنگاه که وجه اشتراکی در بین دو یا چند تصویر خیالی تمیز داده شود عمل عقلی پدید می‌آید^۵. اما عملی که بدین ترتیب مفاهیم کلی را صورت

۱- درباره نفس کتاب ۳ فصل ۶ و هم چنین رجوع شود به راس مبحث تفکر

۲- رجوع شود به مبحث تخیل هم چنین مبحث قوای نفس

۳- درباره نفس ۴۲۷ ب ۱۴ - ۱۶ و ۴۳۱ الف ۱۶ و ۴۳۲ الف ۷ - ۱۴

۴ - ۴۳۱ ب ۲

۵ - ۵۱ بعد الطبیعه ۹۸۰ ب ۲۸ - ۹۸۱ الف ۱۲

پذیر می‌سازد هنوز احتیاج به تصاویر خیالی دارد، چنان که می‌توان گفت که نفس هیچ‌گاه نمی‌تواند مستغنی از تصاویر خیالی باشد و بدون آنها بیندیشد. همان طور که در موقع تفکر راجع به یکی از قضایای هندسی با این که حکم ما کلی است و مثلاً احتیاج به مثلثی جزئی با ابعاد معین نداریم باز چنین مثلثی را ترسیم نمی‌کنیم، یعنی حکم کلی عقلی را بدون تطبیق آن بر تصویر جزئی خیالی صادر نمی‌کنیم، در موقع تفکر راجع به امور غیر کمی نیز بدانها صورت کمی می‌دهیم، و چون تفکر ما راجع به امور کمی نامحدود باشد برای آنها قائل به کمیت محدود می‌شویم، و هیچ چیز را ولو مستقل از زمان باشد جز از این راه که در تخیل خود به زمان انضمام بخشیم تصور نمی‌توانیم کرد. این خود یکی از وجوه اختلاف مشرب ارسطو با افلاطون است، زیرا که به قول افلاطون اگر چه تفکر علمی محتاج تصاویر خیالی است ولیکن تفکر فلسفی بی آن که از این تصاویر استعانت کند می‌تواند به صورت مجرده اشتغال جوید، اما ارسطو قائل به لزوم مداومت در بین قوای سفلی نفسانی و احتیاج عقل به تصاویر خیالی است^۱ و به قول او هر کدام از قوای نفس قوه بالانر از خود را تمهید می‌کند، چون فعل عقلی یا ادراک واقعیات معقول که با خود این واقعیات اتحاد دارد عالی‌ترین قوای روحی انسان است باید گفت که همه قوای نفس بالقوه اشتیاق به فعل عقلی دارد، و عمل احساس در همان حال که بالفعل شیء جزئی را ادراک می‌کند بالقوه امر کلی را درمی‌یابد یا به نص خود ارسطو در آنالوطیکای دوم احساس در شیء جزئی امر کلی را می‌گیرد^۲، منتهی این امر کلی هنوز بالقوه است به طوری که می‌توان گفت که شیء مادی یا شیء محسوس در نظر ارسطو معقول بالقوه است^۳ و از همین معقول بالقوه معقول بالفعل مایه می‌گیرد، یعنی هر گونه تعقلی مستلزم احساسی و بالتبع مستلزم تخیلی است که مقدم بر این تعقل

۱ - راس ص ۲۰۷

۲ - آنالوطیکای دوم ۱۰۰ الف ۱۷ به نقل روبن در کتاب ارسطو ۱۹۲

۳ - در باره نفس ۴۳۲ الف ۵ به بعد

باشد^۱. این احتیاج از آن روست که ارسطو برخلاف افلاطون قائل به وجود معقول مطلق مفارق نیست تا عقل مستقیماً آن را ادراک تواند کرد، و چون معقول مجزا و مستقلی در قبال عقل نباشد ناگزیر عقل باید معقول بالقوه‌ای را که در حس مشترك و متخیله است از آنها بگیرد یعنی از چیزی که در سلسله مراتب پائین‌تر از اوست استفاضه کند. و این چنان می‌نماید که مخالف با مذهب ارسطو باشد، زیرا که در این مذهب هر شیئی را باید با شیئی که مافوق آن است تبیین کرد و هیچ شیئی نمی‌تواند در شیئی که مادون آن است وجهی برای موجودیت یا معقولیت خود بیابد، ولیکن باید دانست که نه معقولی که در محسوس مندرج است همان شیء محسوس است و نه تصویر خیالی همان مفهوم عقلی است بلکه این تصاویر بالفعل جنبه حسی و خیالی دارد و بالقوه دارای جنبه عقلی است و چنین قوه‌ای جز تحت تأثیر فعلیتی که مافوق آن تصاویر و مفارق از آنهاست نمی‌تواند بالفعل تحقق یابد. اما به هر صورت وقتی که تصاویر حسی و خیالی مبنای تفکر عقلی باشد چنین تفکری همواره دارای جنبه فردی است و از آن حیث در نفس من وجود دارد که نفس من از جسم من است، یا از آن حیث در عقل من موجود است که این عقل نمی‌تواند از ماده‌ای که تصاویر خیالی به دست می‌دهد منصرف باشد، و این تصاویر خیالی از من است زیرا که از یکی از حواس مختصه یا از حس مشترك من به طور جزئی و امکانی ناشی می‌شود، و بدین ترتیب صوری که عقل من درباره آنها می‌اندیشد صوری نیست که عاری از هر گونه ماده‌ای باشد. خلاصه یا باید مانند افلاطون قائل به وجود معقولانی بالفعل بود که جدا از عقل است و با تأثیر بر روی عقل فعلیت بدان می‌دهد، یا باید مانند ارسطو معقولات بالقوه را در تصاویر خیالی مندرج دانست که در همان زمان که خود فعلیت می‌یابد برای قوه عقلیه نیز فرصت فعلیت فراهم می‌سازد. در این صورت عقل جزا بنساط قوائی که نفس را در مرحله احساس و تخیل حاصل است نمی‌تواند بود و بدین ترتیب نفس انسانی دارای دینامیسم درونی است که از مقام احساس آغاز

می‌شود و بابعبور از مرحله تخیل به سر منزل عقل می‌رسد که عالی‌ترین مرحله‌ایست که جاذبه خارجی یعنی تأثیر عامل مفارق وجود محسوس را مشتاق به آن گردانیده است. در همه این مراحل جز اینکه قوای درونی نفس انبساط یا بدکاری صورت نمی‌پذیرد.^۱

اما این انبساط خود به خود برای عمل تعقل و فعلیت آن کافی نیست، یعنی با ذکر تحول زمانی قوای نفسانی جز این که جریان تشکیل ماده تعقل را بیان کنیم کاری صورت نمی‌دهیم، و آنچه این ماده را صورت می‌بخشد چیز دیگری است یعنی عقل بالقوه با معقول بالفعل و معقول بالقوه با عقل بالفعل فعلیت می‌یابد و این دو عبارت را معنی واحدی است.^۲ در توضیح این معنی واحد گوئیم که فعل مطلقاً در حکمت ارسطو بر قوه مقدم است و همان است که علت فعلیت قوه است، اما در مورد عمل تعقل این علت را می‌توان به دو مرحله متوالی تقسیم کرد. منتهی باید توجه داشت که این تقسیم فقط جنبه انتزاعی دارد و به قصد سهولت بیان است، و مآلاً در هر دو مرحله عمل واحد بسیطی انجام می‌گیرد که در ضمن آن عقل و معقول عین یکدیگر می‌شود: نخست عقل بالفعل یا عقلی که از لحاظ جوهر خود بالفعل است^۳ بر روی معقول بالقوه تأثیر می‌بخشد تا آن را معقول بالفعل سازد، و آنگاه معقول بالفعل بر روی عقل بالقوه یا عقلی که از لحاظ شناسائی بالقوه است^۴ تأثیر می‌کند تا آن را عقل بالفعل گرداند و عمل تعقل را فعلیت بخشد.^۵ منظور از این که عقل فعال بر معقول بالقوه تأثیر می‌کند این است که معقولات بالقوه را که در اشیاء مادی جای دارد و در طی مراحل معرفت از احساس تا تخیل معلوم ما گردیده است از پوشش مادی خود بیرون می‌آورد و چون جنبه مادیت را از آنها سلب کرد، از آن جا که در اشیاء غیر مادی اندیشنده و اندیشیده هر دو یکی است، معقول بالفعل با خود عقل که آن را می‌اندیشد یکی می‌شود، یعنی عقل بالقوه نیز فعلیت می‌یابد.^۶ بدین ترتیب باید گفت که عقل هیولانی

۱- روبن ص ۱۹۸

۲- روبن ص ۲۰۲

۳- منظور از این تردید این است که مطلب هم به قول طرفداران جدائی دو عقل و هم به قول معتقدین به وحدت عقل ثابت باشد.

۴- رجوع شود به دو کورت ص ۴۸

یا عقل از جنبه امکانی آن، قبل از این که معقولات را در یافت کند هیچ چیز نیست جز این که قوه محض و استعداد صرف برای دریافت همین معقولات است.^۱ و به عبارت دیگر چون عاری از هر گونه صورتی است بالقوه همه صور معقوله است، اما بالفعل با هیچ يك از آنها اتحاد ندارد.^۲ بعد از این که معقولات را اندیشید خود نیز چیزی می شود اما چنین چیزی هنوز در مرحله قوه است، منتهی قوه ای در مرحله عالی تر که استعداد مثبت یا ملکه^۳ باشد. و هر گاه به مرحله ای برسد که این ملکه به کار افتد در آن صورت عقل همان معقولات می شود. یا به عبارت دیگر عقل خود را می اندیشد. منتهی باز نباید چنین فعلیتی را با فعلیت مطلقه ای که در خداست اشتباه کرد، چه، آن جا که ارسطو می گوید که خدا درباره خود فکر می کند منظورش سلب هر گونه تمایزی در بین عاقل و معقول است، ولیکن در مرحله ای از فعلیت که به انسان تعلق دارد و هنوز مقید به قیود مادی است اتحاد جوهری در بین عاقل و معقول حاصل نیست، چنان که عالمی که علم خود را به کار می اندازد متعلق بالفعل آن علم نمی شود.^۴

ما حصل کلام این که عاقل و معقول قبل از عمل تعقل بالقوه اتحاد دارد و بعد از آن اتحاد بالفعل به دست می آورد، و این است منظور از قول مشهوری که ارسطو در کتاب نفس آورده است: «عقل بالقوه به نحوی همان معقولات است و لیکن بالفعل قبل از این که بیندیشد هیچ کدام از آنها نیست»^۵ و گویا این جمله را بتوان چنین تمام کرد: «و بعد از این که بیندیشد با آنها اتحاد بالفعل به دست می آورد.» بدین ترتیب دو فرق دقیق در بین معرفت حسی و معرفت عقلی آشکار می شود: ۱ - شیء محسوس دارای وجود متعین بالفعل در عالم خارجی است، از همین رو برای

۱ - به تعبیر روبن ۱۹۵

۲ - به تعبیر دو کورت ۴۹

۳ - Habitus

۴ - رجوع شود به روبن ص ۱۹۶

۵ - درباره نفس ۴۲۹ ب ۲۱

شناختن کیفیت عمل احساس نخست باید اشیاء محسوس و خواص آنها را بشناسیم ، چنانکه روش ارسطو در روان شناسی چنین بوده است^۱ . اما معقول در خارج وجود متعین ندارد ، زیرا که معقول کلی است و کلی در شیء محسوس وجود بالقوه دارد ، و وجود بالقوه تا فعلیت نیافته است قابل معرفت نیست . پس برای این که معقول شناخته شود باید قوه معقولیتی را که در اشیاء محسوس است فعلیت بخشید و مفاهیم کلی را به وجود آورد ، و این عمل یعنی احداث مفاهیم کلی و فعلیت بخشیدن به وجود بالقوه آنها همان عملی است که تعقل نام می گیرد . بنا بر این تا عمل تعقل به کار نیفتاده است معقول بالفعل به وجود نمی آید ، و تا معقول فعلیت نیابد عقل معنی ندارد ، یعنی در ضمن عمل تعقل است که معقول و عقل هر دو به وجود می آیند و با یکدیگر متحد می شوند و به همین سبب شناسائی معقول جدا از شناسائی عمل تعقل ممکن نیست^۲ . ۲ - احساس اگرچه فعل مشترك دوقوه متلازم است ، یعنی قوه ای که حیوان را برای حساسیت حاصل است با قوه ای که در شیء خارجی برای محسوسیت وجود دارد به اشتراك همدیگر فعلیت می یابد و احساس را پدید می آورد^۳ ، ولیکن در همان حال حاس و محسوس از همدیگر جدا می ماند و هر يك استقلال وجودی خود را محفوظ می دارد و به منزله دو شیء است که در يك فعل اشتراك یافته است . اما در عمل تعقل ، چون به محض این که عقل در تماس با معقول وارد شود خود معقول می گردد ، و به قیاس با احساس ماده ای برای آن نیست تا به ترك این ماده و خلو از آن محتاج شود ، از اشتراك سخن نمی توان گفت ؛ بلکه اتحاد جای اشتراك را می گیرد ، وجدائی درین عقل و معقول و امتیاز آن دو ، تا آنجا که در مرحله وجود انسانی ممکن است ، از میان بر می خیزد .

۱ - رجوع شود به ص ۵ از همین کتاب

۲ - رجوع شود به دو کورت ص ۱۲ . - این بحث را در مبحث روش روان شناسی نیز

به اقتضای کلام منتهی به نحو اختصار که مناسب با آن مقام بود آورده ایم .

۳ - رجوع شود به ص ۳۲ به بعد

اما از آنچه راجع به اتحاد عقل و معقول گفته شد نباید تصور کرد که معنی عقل با معنی معقول هیچ گونه تفاوتی ندارد. چه، اگر چنین باشد، یعنی معنی دیگری برای عقل جز همان معقولات نباشد، چون عقل نوعاً یکی بیشتر نیست هر گونه معقولی باید عقل باشد. یعنی همه اشیاء دیگر که می توانند مورد تفکر عقلی قرار گیرند باید به نحوی از انحاء عقل را در خود داشته باشند، و حال آنکه چنین نیست، و هر آن چه را که در خارج معقول است عقل نمی تواند نامید. پس ماهیت معقول همان ماهیت عقل نیست، بلکه عقل به همان ترتیب معقول است که اشیاء دیگر معقول می شوند. به عبارت دیگر، معقول شدن اشیاء بدین معنی است که از پوشش مادی و جنبه جزئی بدر آیند و صورت و کلیت خود را ظاهر سازند. و چون این صفت برای عقل حاصل است و طبیعت ذاتی آن است یعنی عقل خود صورتی عاری از ماده است به همین سبب آنگاه که صورت یکی از اشیاء خارجی نیز از ماده خود عاری می شود بر عقل منطبق می گردد و سرتاسر صحنه عقل با همان صورت فرا گرفته می شود بی آنکه چیزی از آن صورت خارج از عقل بماند یا چیزی از عقل بتواند جز به همان صورت مشغول گردد. پس اشیای خارجی نیست و معقولات آنها نیز به طور ضمنی بالقوه است.^۱

اشکال دیگری که به میان می آید این است که در باب عقل بالقوه گفتیم که آن غیر منفعل است، یعنی معقول در آن نفوذ نمی کند و مبدأ فعلی واقع نمی شود، زیرا که فعل همواره از ضدی برضد دیگر وارد می آید. هم چنین گفتیم که در مورد احساس نیز شیء حاس با وجود جنبه مادی بیشتری که در آن است انفعال و استحاله ای از آن گونه که موجب فساد شیء یا مغیر طبیعت آن باشد حاصل نمی کند، بلکه استعدادی که در خود آن است انساب و تکامل می یابد و تحت تأثیر شیء محسوس به فعلیت می رسد. پس عقل که فارغ از جنبه مادی است باید به طریق اولی چنین باشد و نتواند فعلی را از جانب معقول بپذیرد. اما در این صورت عقل چگونه می تواند بیندیشد، زیرا که

تفکر نوعی از انفعال است، و نظر ارسطو در طرح این اشکال^۱ متوجه به یکی از اقوال افلاطون بوده که وی در ضمن آن گفته است که چون معرفت فعل مشترکی در بین فاعل معرفت و متعلق آن است رابطه عالم و معلول رابطه فعل و انفعال است^۲. از سطو برای حل این مسأله نیز يك بار دیگر وسیله ای را آزمایش کرده است که در حکمت او مقتضای برای همه رموز و اسرار به شمار می رود و آن استفاده از بحث قوه و فعل است. یعنی عقل هیولانی قبل از اینکه چیزی را بیندیشد بالقوه با خود آن چیز یکی است و پس از اندیشیدن بالفعل با آن یکی می شود. پس عقل چیزی نیست که معقول به عنوان چیز دیگری بر آن تأثیر بخشد، بلکه، نخست عقل بالقوه همان معقول است سپس بالفعل به صورت آن معقول در می آید، و آنگاه که در حال قوه است جز اینکه قوه محض و استعداد صرف برای معقول شدن است هیچ گونه تعیینی ندارد. پس به سبب همین وحدت که در میان عقل و معقول در طی عمل تعقل به وجود می آید و قبل از تعقل نیز استعداد تحصیل آن برای عقل هیولانی حاصل است انفعال عقل منتفی می شود و فعلی که حاصل می گردد، به جای اینکه جنبه مضاعف و مشترك در بین فاعل و منفعل پیدا کند، فعل واحدی پیش نمی شود. این راه اگر درست دقت شود همان است که ارسطو در حل مسأله تغذی و مسأله احساس در پیش گرفته، یعنی غذا و محسوس را قبل از تغذی و احساس بالقوه دارای این صفت شمرده بود که بتواند از جنس غازی و حاس گردد^۳ و در حین عمل تغذی و احساس قوه آنها به فعلیت در آید یعنی بالفعل از همان جنس شود. منتهی نکته ای که باید روشن ساخت این است که، در تغذی و احساس، غذا و محسوس از غازی و حاس جداست. یعنی، با اینکه غذا در حین تغذی از جنس غذا خوار می شود و محسوس در حین احساس با حاس مجانس می یابد، قبل از این دو عمل غذا خوار نسبت به غذا و حاس نسبت به محسوس

(۱) ۲۴ ب ۲۹

(۲) سوفسطائی ۲۴۸

(۳) منظور Assimilation است

استقلال دارد . و با اینکه غذاخوار استعدادی برای تغذی و حاس قوه‌ای برای احساس دارد است ، اگر غذا را نسبت به غذاخوار و محسوس را نسبت به حاس در نظر نگیریم ، هر کدام خود به خود شیء متعین و مستقلى است و ماده‌ای و صورتی برای خویشتن دارد . آیا همین حکم را در باب معقول و عقل نیز می‌توان جاری ساخت ؟ یعنی باید گفت که : ۱ - عقل هیولانی نیز قبل از تعقل چون بنفسه در نظر گرفته شود تعینی دارد و موجود مستقلى است ، منتهى اگر آن را به قیاس بامعقول و از لحاظ عمل تعقل در نظر آوریم قوه‌ای برای معقول شدن و استعدادی برای تعقل کردن دارد . ۲ - یا این که عقل هیولانی جز همین قابلیت و استعداد معقولیت هیچ چیز دیگر نیست و تنها مفهوم آن همین قوه و استعداد است . در این مورد نیز دو طبقه بزرگ مفسرین بایکدیگر اختلاف نظر یافته و هر کدام به راهی رفته‌اند ، و چون ارسطو برای تفهیم مطلب مثالی در کتاب نفس آورده است اختلاف نظر این دو گروه در طرز تعبیر این مثال نیز تجلی یافته است .

ارسطومی گوید: «عقل بالقوه همان معقولات است ولیکن بالفعل قبل از این که ببیند بشد هیچ يك از آنها نیست و آن را باید مانند حالت لوحی دانست که هیچ چیز بالفعل بر آن نوشته نباشد و این حالت درست همان است که عقل را حاصل است»^۱ . این تشبیه اگر به همین الفاظ بیان شود مؤید نظر اول است که از شاگردان ارسطو تا و فرسطس بر آن رفته و طماس قدیس و بسیاری از فیلسوفان قدیم نیز آن را تأیید کرده‌اند ، اگر عقل قبل از تعقل تشبیه به لوحی شود که چیزی بر آن نوشته نباشد ، چون لوح به خودی خود چیز معینی است که ماده‌ای و صورتی و خواصی دارد ، عقل هیولانی نیز دارای تعین بالفعل و منشأ صفات و آثاری می‌شود ، منتهى به قیاس بامعقول و از حیث عمل تعقل فقط قوه محض است ، همان طور که لوح نسبت بدانچه بر آن نوشته خواهد شد استعداد صرف

است ولیکن به خودی خود شیء معین موصوفی است. پس عدم تعین و قابلیت محض که به عقل هیولانی نسبت داده می شود بدقیاس عقل بالفعل است و همین ماهیت خود آن نیست. بدین ترتیب در نظر ثاو فرسطس عقل بالقوه را می توان مانند قوه حساسه دانست^۱ که قبل از این که به عمل احساس آغاز کند هیچ کدام از محسوسات نیست و بعداً به صورت یکی از آنها فعلیت می یابد، اما در همان حال که هیچ کدام از محسوسات نیست خود وجود متعینی دارد. به همین نحو قوه عاقله یا عقل بالقوه نیز قبل از این که به تعقل آغاز کند بالفعل هیچ کدام از معقولات نیست و بالقوه همه آنهاست و بعداً این قوه را فعلیت می دهد. اما در همان حال که هیچ کدام از معقولات نیست خود دارای تحقق است، شئی با خواص معین است، اگر چه این شیء و خواص آن دارای جنبه مادی و مرتبط با آلات بدنی نباشد و به همین سبب منفعل نشود. خلاصه عقل از لحاظ وجود تعین دارد و از لحاظ معرفت قوه محض و عدم تعین صرف است. البته این نظر با عقیده به وحدت عقل که قبلاً از آن سخن گفته ایم ارتباط دارد و از مفسران جدید کسانی مثل مارسل دوکورت آن را پذیرفته اند. اما در مقابل ثاو فرسطس اسکندر افروдіسی به راه دیگری رفته و تشبیه ارسطو را بدین صورت در آورده است که عقل هیولانی مانند لوحی نیست که چیزی بر آن نگاشته نباشد^۲، زیرا که لوح خود واقعیتی دارد؛ بلکه^۳ مانند نا نگاشته لوح^۴ است، یعنی مانند چیزهائی است که هنوز بر لوح نگاشته اند و بعد از این ممکن است که آنها را بنگارند و چون نگاشتند فعلیت می یابد و عقل بالفعل را جلوه گر می سازد. بدین

(۱) علی الخصوص اگر توجه به این شود که نص قول ارسطو در سلب ماهیت خاص از عقل

منفعل اشاره ای را متضمن است که حاکی از تشبیه آن به احساس می باشد. درباره نفس ۴۲۹

ترتیب تنها واقعیتهایی که عقل ممکن را حاصل می‌شود همین امکان محض و قابلیت صرف است، نه چیز دیگر، و حتی آن را از لحاظ خود آن و بدون مقایسه با معقولات نیز وجودی و تعینی نیست. شاید این تفسیر را با بعضی از اقوال ارسطو مثل این قول که گفته است: «عقل را ماهیت خاصی جز وجود بالقوه نیست»^۱ بهتر بتوان توفیق داد، و لیکن اشکالی که بر آن وارد می‌شود این است که چیزی که امکان محض است و هیچ تعینی ندارد چگونه می‌توان آن را به صفاتی متصف داشت و مثلاً قابل اخذ صورت معقول یا کاسب عقل بالملکه و نظایر آن دانست و به همین سبب بسیاری از مشائین اسکندر را به سبب چنین تفسیری مورد ملامت قرار داده‌اند^۲، و مخصوصاً ناسازگاری این تفسیر با قول به تشخیص عقل، یعنی رأی کسانی که نفس ناطقه هر شخصی از افراد بشر را دارای وجود مستقل و مجزا از اشخاص دیگر دانسته و بعد از مرگ حافظ آن تشخیص شده‌اند، آشکار است. از مفسران جدید کسانی مانند لئون روبن آن را پذیرفته‌اند.

از آنچه گفتیم برآمد که عقل به وسیله معقول و معقول به وسیله عقل فعلیت می‌یابد و چون هر دو این فعلیت را به دست آوردند با هم متحد می‌شوند. و آن جا که پای فعلیت مطلق در میان باشد و سیرورت از قوه به فعل حاصل نیاید بین عقل و معقول اتحاد ازلی است، زیرا که معقول ناگزیر است که در ضمن عقل از فعلیت بهره‌ور باشد، و عقل جز این که معقولی را بیندیشد و در مقام فعلیت مطلق این معقول خود آن عقل باشد معنی دیگری ندارد. پس تمایز این دو از یکدیگر از لحاظ واقعی و عینی نیست، بلکه تنها از لحاظ منطقی و ذهنی است. اما چون سیر پیدا آمدن امور را در نظر بگیریم، یعنی سلسله ترتب عقل بالقوه را بر معقول بالفعل و ترتب معقول بالقوه را بر عقل بالفعل همچنان ادامه دهیم، و لزوم تقدم فعل بر قوه را هم از نظر دور نداریم، چون در منطق ارسطو تسلسل محال است، ناچار باید ذهن ما در جائی توقف پذیرد که آن را مبدأ اصلی و اولی شمارد.

(۱) درباره نفس ۴۲۹ الف ۲۲-۲۳

(۲) امثال ابن رشد و ابن سینا (رجوع شود به تعلیقات ابن سینا بر کتاب نفس ارسطو).

آیا این مبدأ اول عقل بالفعل خواهد بود یا معقول بالفعل؟ بدین ترتیب مسأله تقدم عقل بر معقول یا معقول بر عقل طرح می‌شود. نخست چنان به نظر می‌رسد که تقدم با عقل باشد، زیرا که عقل است که در حکمت ارسطو مبدأ عالی غائی برای همه عالم است. ارسطو در اثبات تقدم عقل بر معقول می‌گوید که اگر عقل اول جز نفس خود مورد دیگری برای تفکر می‌داشت این امر ارجح و اعلی از خود عقل می‌بود، پس او باید خود را ببندید، یعنی معقول خاص خود باشد. اما بعداً چون نظراً دقیق‌تر سازیم می‌بینیم که عقل قابل ارسطوئی مقرر صورت‌هاست، و چون واقعیت اشیاء صورت آنهاست، پس عقل عین واقعیات اشیاء یعنی صور معقول آنهاست. بنابراین آنجا که عقل به مقام فعلیت درمی‌آید، یا آنجا که از ابتدا در چنین مقامی قائم است، خود همان معقولات است و اگر درباره خود فکر می‌کند در واقع صور معقول را مورد تأمل قرار می‌دهد، یعنی عقل به سبب تماس با معقول و اتحاد با آن است که عاقل شده است و الا عقل بی معقول رانه عقل و نه عاقل می‌توان دانست. پس وجود اصلی و واقعی از شیء یا اشیائی است که ازلاً و مطلقاً بالفعل است، یعنی اصالت و تقدم با صور معقول کلی است. و البته با این نظر حکمت ارسطو بسیار نزدیک به فلسفه اصالت معقول افلاطونی می‌شود.^۱

۶- اصل عقل و مبدأ آن

ارواصافی که ارسطو برای عقل مذکور داشت و خاصه از این که آن را دارای جنبه الهی و خارجی دانست این نتیجه برمی‌آید که عقل یا نفس عاقله در زدیف نفس نباتی و نفس حیوانی نیست. چه، آنجا که این دو نفس با هم در موجودی مثل حیوان یا انسان قرار می‌گیرند نمایز خود را از دست می‌دهند و با هم دیگر وحدت می‌یابند، و از همین جاست که با وجود تعدد نفوس در هر موجودی يك نفس بیشتر نیست.^۲ منتهی هر مرتبه‌ای

۱- رجوع شود به مبحث افلاطون و ارسطو در همین کتاب

۲- رجوع شود به ص ۲۱-۲۷ از همین کتاب

از موجودات در نفس واحد خود قوای نفوسی را که پست تر از آن است داراست و تمایز بین نفوس و قوای آنها در یکی از انواع موجودات زنده تنها از لحاظ منطقی است، ولیکن عقل جدا از اجناس دیگر نفوس است، یعنی هم سرآغاز آن با آنها تفاوت دارد، زیرا که عقل از «خارج» می رسد یا به اصطلاح دیگر ارسطو «از در وارد می شود»^۱، و هم سرانجام آن غیر از آنهاست، زیرا که عقل از خلود و بقا بهره و راست و نفوس دیگر با فانی بدن دستخوش فنا می شوند^۲، بدین ترتیب عقل زاید بر نفس می گردد و با آن در حال عدم تمازج می ماند و این استقلال را در سراسر ایام حیات انسان محفوظ می دارد، تا پس از مرگ نیز بتواند بر خلاف سایر قوای نفس به حیات خود ادامه دهد. این نتیجه با نظریه کسانی که عقل فعال را خارج از نفس و دارای جنبه مفارق می دانند و مخصوصاً نسبت آن را به همه افراد يك سان می شمارند و جز به وجود عقل واحدی که جنبه شخصی ندارد قائل نیستند به خوبی سازگار می آید. منتهی ایرادی که بر آن وارد می شود و همین ایراد مستمسك مخالفان این گروه تواند بود ناسازگاری آن با وحدت صورت است. یعنی چون نفس صورت بدن است و هر شیئی جز يك صورت نمی تواند داشت پس چگونه می توان در انسان به خلاف این قاعده قائل بود، و عقل را که ممیز او و نمودار خواص نوع او، یعنی صورت او، است، با سایر قوای موجود در او که مشترك در بین او و سایر انواع موجودات است متحد نشمرد؟ پس ناگزیر برای حفظ این قاعده باید بر آن رفت که عقل با سایر قوای نفسانی انسان مجموعه ای را پدید می آورد که حافظ وحدت مجموعه بدن است، و بدین ترتیب نفس انسانی نیز مانند دو نفس حیوانی و نباتی صورت واحدی است که هم دارای قوای آن دو نفس و هم منشأ آثار مخصوص خویش است. به عبارت دیگر، همان طور که نفس صورت بدن است و به سبب اتحاد صورت و ماده افتراق نفس و بدن از میان می رود و مجموعه آلی وجود حیوانی که شیء

۱- تکنون حیوانات ۷۳۶ ب ۲۷ به نقل برهیه ص ۳۳۸

۲- رجوع شود به مابعد الطبیعه کتاب لاند ۱۰۷۰ الف ۲۴ به بعد و روبن

واحدی است از تألیف آن دو پدید می‌آید عقل نیز صورت نفس است؛ یا بهتر بگوییم صورتی برای جهت جامعه وجود انسانی است، و به طوری که ارسطو خود گفته است: «نسبت بینائی به چشم مثل نسبت عقل به نفس است»^۱. و از همین روجه تبع همان قاعده کلی عقل و نفس نیز در هم می‌آمیزند و یگانگی می‌یابند منتهی با این امتیاز که قوه عقلیه نفس برخلاف قوای دیگر آن مستلزم آلات بدنی که اختصاص به عمل آن داشته باشد نیست و به همین سبب عقل می‌تواند مجزا از همه قوای نفسانی و آلات بدنی در موجودات فنا ناپذیر که صورت محض و مفارق از ماده است نیز وجود داشته باشد. عقیده این گروه^۲ که مسأله وحدت صورت راحل می‌کند و با قول به تشخیص افراد انسان از لحاظ عقل، یعنی وجود و بقای نفس ناطقه شخصی، سازگار می‌آید اشکال دیگری پدید می‌آورد، و آن این که با قول ارسطو درباره مبدأ عقل و جنبه خارجی الهی آن موافق نمی‌نماید و بهتر آن است که به کوشش این گروه در رفع این اشکال توجه کنیم و مفاد تفسیر یکی از متأخران این جمع^۳ را بر قول مشهور ارسطو ذیلاً نقل نمائیم:

ارسطو در کتاب تکون حیوانات^۴ قطعه‌ای دارد که خلاصه آن این است: «هر کدام از منی مرد و منی زن بالقوه در خود نفس نباتی را واجد است و چون به هم دیگر اتصال یافت بالفعل این نفس را که مبدأ قوه غاذیه برای آنهاست به دست می‌آورد. پس موجود زنده نخست نفس نباتی حاصل می‌کند، یعنی به صورت نبات درمی‌آید و

۱- کتاب جدل ۱۰۸ الف ۷-۱۲

۲- از افراد این گروه می‌توان از قدماء طماس قدیس و از متأخران مارسل دوکورت را نام برد.

۳- مارسل دوکورت در فصل ۱۲ از کتاب عقل در مشرب ارسطو

۴- Generatione animalium کتاب دوم فصل سوم ۷۳۶ الف ۲۴ به بعد

آنکه به صورت حیوان و سرانجام به صورت نوع خاصی از این جنس می‌رسد، یعنی مثلاً انسان می‌شود، و هر کدام از این مراحل قبل از اینکه به فعلیت درآید بالقوه در مرحله‌ای که مقدم بر آن است وجود دارد. حال باید دید که آیا این هر سه نفس، یعنی نفس غاذیه نباتی و نفس حساسه حیوانی و نفس ناطقه انسانی که هر کدام در مرحله‌ای از قوه به فعل خارج می‌شود از کجا و چگونه و کی به موجودات زنده تعلق می‌گیرد؟ - جواب ما یکی از سه شق را خواهد داشت: یا هر سه نفس باید در خود جنین به وجود آید بی آنکه مقدم بر آن و خارج از آن وجودی برای آنها باشد، یا هر سه باید بر جنین مقدم بوده از خارج بدان وارد آید، یا این که بعضی از آنها چنان و بعض دیگر چنین باشد. و آنکه باید دید که آیا نفوس در بطن زن به ظهور می‌رسد یا از مرد به جنین منتقل می‌شود. شق دوم باطل است، یعنی تمام نفوس را نمی‌توان دارای وجود مقدم بر ماده جنین و خارج از آن دانست، زیرا که بعضی از آنها متکی بر این ماده است و وجودشان خارج از بدن قابل تصور نیست چنان که راه رفتن را بدون پا و خارج از آن نمی‌توان موجود دانست. پس ناگزیر باید بعضی از نفوس را، یا، به عبارت دیگر، نفس ناطقه را چنین بدانیم یعنی تنها این نفس را از خارج جنین منتقل بدان بشماریم و قائل به جنبه الهی آن باشیم، زیرا که فعالیت عقل طوری است که محتاج و متکی به بدن نیست. تمام قوای نفسانی به موادی ارتباط دارد که با عناصر معمولی که جهان مرکب از آنهاست متفاوت است یعنی جنبه الهی آنها بیشتر است و از این نفوس بعضی را ماده شریف‌تر و عالی‌تری است. علت مثمره تمام موجودات زنده در منی پدر آنهاست و آن نفخه^۱ است که شباهت به عنصر مولد نجومی دارد و در واقع منی پدر دارای مبدأ حیاتی یا حرارت حیاتی است. اما باید دید که ماده‌ای که حامل این مبدأ حیاتی است، یا به عبارت دیگر عنصر مادی که منی پدر راست، و اصل نفسانی را به بطن مادر می‌برد و در آنجا جنین را بارور می‌سازد چیست؟ آیا این

اصل نفسانی در موجوداتی که از عنصر الهی عقل بهره‌ورند مستقل از ماده است یا از ماده منفک نمی‌شود؟ این ماده که نطفه‌راست انحلال می‌یابد و تبخیر می‌گردد و در ترکیب اجزاء جنین وارد نمی‌شود. و می‌توان آن را تشبیه به مایه‌ای کرد که شیر را منعقد می‌سازد؛ این مایه شیر را بی‌آنکه خود در ترکیب شیر منعقدی که به وجود می‌آورد داخل گردد دیگرگون می‌سازد. از این توضیح معلوم می‌شود که منی زن و منی مرد بالقوه واجد نفس و بالفعل فاقد آن است.^۱

آنچه از این متن برمی‌آید این است که عقل را که مبدأ حیاتی مستقل از ماده است ماده‌ای حمل می‌کند و از پدر به بطن مادر می‌رساند و بدین ترتیب باید گفت که صنف مذکر به تکوین مادی موجود جاندار هیچ‌گونه یاری نمی‌رساند، بلکه کار او منحصر به این است که صورتی را در ماده حاصله در بطن صنف مؤنث منتقل سازد.^۲ بنابراین نفس نباتی یا نفس حیوانی که باید در موجود آلی به ظهور رسد، یعنی صورت برای جسم آلی است، نمی‌تواند یکسره از خارج درآید یعنی از طریق نطفه مرد منتقل شود. چه، در این نطفه هیچ‌گونه جسمانیت و مادیتی نیست.^۳ بلکه بعد از این که این مبدأ صوری به مبدأ مادی صنف مؤنث رسید و بدان صورت بخشید و در اثر این صورت‌پذیری جنبه آلی برای این ماده پیدا شد نفس نباتی و از آن پس نفس حیوانی تحقق می‌یابد. پس این دو نوع نفس در خود جنین و با اتصال به جنبه مادی و آلی خود آن به ظهور می‌رسد، ولیکن چون نفس عاقله چنین نیست یعنی احتیاجی به آلات جسمانی ندارد و به وسیله بدن کار نمی‌کند یکجا و یکسره از نطفه مرد یعنی از خارج به جنین وارد می‌شود. پس نطفه مرد صورتی است که چون به جنین آید عقل را همراه خود می‌آورد. اما نسبت به سایر نفوس تنها در حکم مبدأ است که محرک ماده جنین برای صورت‌پذیری و انتقال از قوه به فعل است.^۴ پس حق این است

(۱) رجوع شود به اس ص ۱۶۸ و به کتاب تکون حیوانات ص ۲۲۲ الف ۱ به بعد

(۲) تکون حیوانات ۷۳۶ ب ۲۴-۲۷

(۳) تکون حیوانات ۷۴۱-ب ۸

که بگوئیم که نفس نباتی و نفس حیوانی صورتی است که در خود چنین تحت تأثیر
قوة محرکه منتقله از پدر به وجود می آید ولیکن نفس عاقله یا عقل از خارج یعنی
از صلب پدر بدان می رسد .

ارسطو در موارد متعدد تأکید کرده است که نطفه مرد جنبه فعلی و صوری دارد
و نطفه زن جنبه انفعالی و مادی . در يك جا می گوید : نطفه مرد به هیچ وجه جزء
جنینی که به وجود خواهد آمد نیست ، هم چنان که هیچ شیء مادی از نجار به ماده ای
که بر روی آن کار می کند منتقل نمی شود ، بلکه فقط صورت و شکلی که این ماده
به خود می گیرد بد وسیله حرکات صادره از نجار ، از نفس نجار که مدرك صنعت اوست ،
از دست های نجار که به وسیله آنها آلات نجاری به حرکت در می آید . . . انتقال
می پذیرد .^۱ به همین ترتیب «تحت تأثیر حرکتی که از پدر صادر می شود و این پدر
بالفعل همان صورتی است که جنین فرزند بالقوه دارای آن صورت است»^۲ صورت
مخصوص ماده یکجا و بدون انقسام در لحظه ای معین بعد از آنکه يك سلسله از اعمال
از طرف ماده ای که قابل و حامل آن حرکات است به حصول پیوست در خود آن ماده
به ظهور می رسد بی آنکه عیناً و بالفعل همان صورت از خارج برای ماده وارد آید
و بدین ترتیب است که ماده و صورت را می توان گفت که هیچ کدام مخلوق نیست^۳ .
حال باید دید که قوة عقل که با نطفه مرد یعنی از خارج به جنین منتقل می شود
در چه زمانی به فعلیت می رسد ؟ - ارسطو در این مورد ساکت است . قدر مسلم این
که بقول ثاوفرسطس عقل ارسطوئی مانند عنصری خارجی بر ماهیت انسان افزوده
نمی شود بلکه جزء مجموعه وجود انسانی است که نخست بالقوه است و بعداً به فعلیت
می رسد و صورت جوهری ساختمان آلی انسان را پدید می آورد ، زمانی که عقل در آن

(۱) تکنون حیوانات ۷۳۰ ب ۱۰ به بعد

(۲) همان کتاب ۷۳۴ ب ۳۱

(۳) ما بعد الطبیعه زتا ۱۰۳۳ الف ۲۴

فعلیت می یابد چنان که گفتیم مجهول است و لیکن پیداست که در حکمت ارسطو ظهور جنس بعید مقدم بر جنس قریب و ظهور جنس قریب مقدم بر صورت نوعیه است^۱، پس عقل یعنی صورت نوعیه انسان ناچار در آخرین مرتبه به فعلیت می رسد. و چون بچه حیوان لااقل در حین تولد که از مادر جدا می شود و زندگی مستقل در پیش می گیرد صورت نوعیه آن باید به طور کامل تحقق یافته باشد از تطبیق این قاعده بر طفل انسان به وضوح می رسد که او نیز در موقع ولادت باید فعلیت عقل خود را بتمامها به دست آورده باشد.

چون ارسطو در قطعه منقوله از یک سو «تمام قوای نفسانی را متعلق به ماده ای غیر از عناصر معمولی که جهان از آنها ترکیب یافته است» می داند و از سوی دیگر در موجوداتی که دارای عنصر الهی عقلمند مبدأ نفسانی را مستقل از ماده می شناسد برای رفع تناقض چاره نیست جز این که نطفه حامل نفس عاقله را جسمی بسیار لطیف و زنده بدانیم که تمام استعدادهای نفسانی بالقوه بر آن محمول است و این قوا در جریان پدید آمدن جنین و نمو آن فعلیت می یابند و خود آن جسم از لحاظ مادیت خود ناپدید می شود. صحت این تفسیر هنگامی به وضوح می رسد که به نظر بیاوریم که ارسطو عقل را همان طور که بعد از مرگ دارای وجود مستقل می داند در حال حیات متصل به بدن می شمارد بی آنکه تماماً در بدن منحل و مستهلک بداند.

مسئله دیگری که باید حل شود این است که عقل چگونه می تواند مانند سایر نفوس نباتی و حیوانی «قبل از این که فعلیت یابد وجود بالقوه» داشته باشد؟ - طریق حل این مسئله با استفاده از رؤس عقاید فلسفی ارسطو چنین است که به طور کلی هر وجودی تحت تأثیر موجود دیگری که خود وجود بالفعل دارد از قوه به فعل در می آید و این امر چه در اشیاء صناعی چه در اشیاء طبیعی هر دو صادق است. خانه ای که ساخته می شود ابتدا صورت آن در فکر یا عقل بانی بالقوه وجود دارد، بعداً موادی

که در ساختن خانه به کار است بر طبق این صورت یعنی در مجرائی که منجر به تحقق آن می شود به کار می افتد، و این جریان تا آنجا ادامه می یابد که این صورت بعینها یعنی همان که بالقوه در فکربانی وجود داشت تحقق و فعلیت می پذیرد. در این جریان علت فاعلی خانه صورت خود آن خانه است و معلولی هم که تحقق می یابد همان صورت است به طوری که می توان گفت که در واقع صورت خانه ایجاد نشده بلکه قبلاً نیز موجود بوده است. تندرستی که بیمار را حاصل می شود ابتدا صورت آن در فکر یا عقل طبیب بالقوه وجود دارد، و بعداً موادی که برای عود این سلامت به شخص بیمار لازم است بر طبق همان صورت، یعنی در جریانی که منجر به تحقق آن می شود، به کار می افتد و این جریان تا آنجا ادامه می یابد که صورت تندرستی بعینها یعنی، چنان که بالقوه در فکر طبیب وجود داشت، تحقق و فعلیت می پذیرد و در این جریان نیز علت فاعلی تندرستی صورت خود تندرستی بوده است، و معلولی هم که تحقق می یابد همان صورت است به طوری که باز می توان گفت که صورت ایجاد نشده بلکه قبلاً نیز وجود داشته است.

در این دو مثال می بینیم که هر شیئی از شیئی که هم نام آن است به وجود می آید و هر صورتی از خود همان صورت حاصل می شود. همین قاعده عیناً در اشیاء طبیعی نیز جاری است. هر فرد انسان از انسان دیگر به وجود می آید، یعنی پسر مولود پدر خویش است. بدین ترتیب که صورت نوعیه پسر که همان نفس عاقله یا عقل اوست بالقوه در نطفه پدر وجود دارد و این صورت چون به ماده ای که در ساختن پسر به کار می آید یعنی ماده ای که در بطن مادر است می رسد موجب حرکات و تغییراتی در این ماده می شود و جریانی در آن به راه می اندازد که به تدریج منجر به تحقق همان صورت و عبور آن از قوه به فعل می گردد. در این جریان علت فاعلی انسان خود انسان یعنی صورت نوعیه او یا به عبارت دیگر عقل اوست، و معلولی هم که تحقق می یابد خود همان صورت است و ماده در این میان کاری جز این ندارد که حرکاتی را که صورت برای ایجاد صورتی هم نام خود یا برای فعلیت دادن به قوه خود باعث

می‌شود قبول کند و حمل نماید، تا به جنبه فعلیت همان صورت برساند، و این حرکات که در صورت حاصل می‌شود مبدأ و منتهای آنها خود همان صورت یا دو جنبه مختلف از يك صورت است. از روی این مقدمه می‌توان گفت که نطفه مرد که حامل عقل یا به عبارت دیگر صورت نوعیه انسان است چون به ماده‌ای که در بطن مادر است رسید حرکاتی در آن ماده به وجود می‌آورد، و این حرکات به تدریج صورت‌هایی به این ماده می‌بخشد (هم‌چنان که در موقع ساختن خانه یا در موقع معالجه مریض صور تدریجی متوالی به ماده آن دو داده می‌شود تا به صورت نهائی خانه یا صورت نهائی تندرستی فرارسد) و در هر صورت جدیدی صورت قدیم مندرج است مثلاً نخست صورت نباتی و آنگاه صورت حیوانی در این ماده حاصل می‌شود و توالی این صور که هر صورت جدیدی از آنها در وحدت نامنقسم خود صور سابقه را نیز حاوی است بدانجا می‌رسد که آخرین صورت نوعیه او که مطابق با صورت پدر است تحقق پذیرد، و قول ارسطو صادق آید که گفت عقل چیزی است که از خارج می‌رسد. منتهی این صورت بالقوه مانند هر صورتی واجد صور دانیه یعنی مراتب سافله‌ای است که منجر به تحقق آن شده است، و چون بخواهد فعلیت یابد باز ابتدا همان صور دانیه را فعلیت می‌بخشد و این صور دانیه یعنی نفس نباتی و نفس حیوانی چون مستلزم آلات است باید در خود همان آلات تحقق یابد و جدا از آنها قابل تصور نیست پس در باب آنها نمی‌توان گفت که از خارج می‌رسد. اما بعد از تحقق تدریجی و متوالی این صور نوبت ظهور صورت عقلیه است که محتاج آلت و مستلزم ماده نیست و یکجا و جملگی از خارج یعنی از پدر که منشأ صدور این صورت بوده افاضه گردیده است. بدین ترتیب نظریه ارسطو درباره ثبات نوع و توالی صور نوعیه بی آن که ایجاد صورت جدیدی ممکن باشد محفوظ می‌ماند و سلب صفت خلاقیت از خدا به‌طور مستقیم نسبت به ممکنات که قول ارسطو بر آن است میسر می‌شود.

اما چگونه می‌توان نطفه مرد را که جنبه مادی دارد مظهر عقل یا خود عقل دانست زیرا که عقل صورت محض مجرد است. در این که ارسطو نطفه را ماده نمی‌داند بلکه

صورت می‌شماردشکی نیست^۱، و در این‌که همین صورت را خالق صورت نوعیه انسان در ماده زنانه و محرك این ماده برای وصول بدان صورت می‌داند بازشکی نمی‌توان داشت^۲. برای تأمین همین نظر است که نطفه مرد را دارای طبیعت اثیری^۳ و از عنصر علوی شمرده است که جنبه الهی و نامتحرک دارد، و چون تنها این رأی برای سلب مادیت از نطفه کافی نبوده ضمناً قائل شده است که همین که نطفه مرد به ماده زنانه رسید و صورت انسانیت را بدین ماده منتقل ساخت دیگر چیزی از جرم نطفه به جای نمی‌ماند، یعنی بقایای آن که جنبه نیمه مادی داشت و حامل صورت بود تبخیر و تصعید می‌شود و بتمامه از میان می‌رود، و در واقع چیز محسوس و عینی از نطفه پدر به پسر منتقل نمی‌شود، و این نطفه فقط منبعی برای تحريك ماده زنانه و ایجاد استعداد حرکت در آن است تا به جانب صورت نوعیه انسانیت سیر نماید.

این تفسیر که از جنبه الهی و خارجی عقل در نظر ارسطو به عمل آمده است با بعضی از رؤس عقاید ارسطو مطابقت دارد از جمله این‌که:

۱ - بر طبق آن لازم نیست که خدا را واهب صورت عقلیه انسان بشماریم تا مصادف با این اشکال شویم که ارسطو سلب تأثیر مستقیم از خدا نسبت به موجودات کرده و اعتقاد به خلق نداشته است.

۲ - پیدایش انسان مشابه با سایر حیوانات با ملاحظه اختلاف مراتبی که در میان آنها وجود دارد می‌شود.

۳ - با این نظر ارسطو که هر فردی معلول فرد دیگری از همان نوع است و هر قوه‌ای تحت تأثیر فعلی که مقدم بر آن و کمال خود آن است به فعلیت درمی‌آید مطابق

۱- تکون حیوانات ۷۲۸ ب ۲۲- الف ۳۶

۲- همان کتاب ۷۳۱ ب ۲۲ و ۶۶۵ ب ۱۱ و ما بعد الطبیعه ۹۸۸ الف ۵ و ۱۰۴۴

الف ۳۵

۳- اخلاق نیکو ماخس ۱۱۷۷ ب ۳۴

است. یعنی اگر این تفسیر را قبول کنیم محتاج نیستیم که برخلاف ارسطو عقل را دارای وجود قبلی مفارق و مقدم بر موجودات جزئی محسوس بینگاریم، و یا این که بر ما لازم نمی آید که باز برخلاف اصول ارسطوئی عقل هر کسی را مستقیماً مخلوق اراده خدا بشماریم و در مورد عقل قائل به اصل خلقت که در هیچ کدام از سایر موارد اقوال این حکیم جائی برای آن نیست باشیم، بلکه عقل را نیز مانند هر گونه صورتی از شیئی به شیء دیگر منقول می دانیم.^۱

۴- با قبول آن وحدت عقل به عنوان وحدت صورت که یکی دیگر از اصول مسلم ارسطوئی است محفوظ می ماند. ولیکن هرگاه به جای آن قائل به صدور عقل فعال از مصدری خارجی و فوق انسانی باشیم ناچار باید دوگانگی عقل را با سایر قوای نفسانی بپذیریم و از این راه دچار اشکال شویم.

اما چون منظور ما توجیه عقاید ارسطو نیست، یعنی در پی آن نیستیم که به هر نحوی که ممکن باشد اثبات توافق در میان اجزاء کلام او نمائیم، خود را ناگزیر از قبول این تفسیر نمی بینیم. زیرا که قبول آن محتاج تکلف بسیار و تأویلات بعیده است که گاهی کلام ارسطو را از معنی اصلی آن تحریف می کند و عقلی را که به قول او همیشه در حال تفکر است و «چنان نیست که گاهی بیندیشد و گاهی نیندیشد»^۲ صفاتی از قبیل «مجرد» و «مفارق» و «ازلی» و «نامنفع» و «صورت محض» به نص اقوال ارسطو برای آن ثابت است در قالب محدود بدن نگاه می دارد و پیدا است که چنان صفاتی با چنین تفسیری توافق تام نمی تواند داشت و حتی خود مفسر نیز با وجود تعصبی که دارد^۳ ناچار به این

۱- همان نظریه ای که لایبنیتس آن را Traducianisme نامیده است. به نقل لالاند

(فرهنگ فلسفی ص ۱۱۴۲ چاپ هفتم) به استناد کتاب Théodicée

۲- درباره نفس ۴۲۰ الف ۲۲

۳- دلیل این تعصب نیت او به توجیه عقاید طماس قدیس است که این مفسر از اتباع

اعتراف می‌شود که با همه این کوشش‌ها هنوز ابهامی در تفسیر وجود دارد و این ابهام ناشی از اقوال ارسطو و مبادی مذهب اوست.^۱

۷- فنا ناپذیری عقل

بهتر آن است که نقل دو قطعه از اقوال ارسطو را سر آغاز این فصل قرار دهیم :

۱- در ما بعد الطبیعه چنین آمده است: «این مسأله محل بحث و تأمل است که آیا بعد از انحلال شیء مرکب^۲ چیزی از آن باقی می‌ماند؟- درباره بعضی از اشیاء هیچ‌گونه مانعی برای چنین اعتقادی نیست: مثلاً نفس از همین قبیل است. البته نه تمام نفس، بلکه عقل؛ چه، درباره تمام نفس چنین چیزی محتملاً غیر ممکن است.»^۳

۲- در کتاب نفس چنین مذکور است: (این عقل) وقتی که مفارق شود چیزی جز آنچه بالذات همان است نیست و تنها اوست که فنا ناپذیر و ازلی است مع ذلك چون این عقل نامنفعل است یادآوری برای ما حاصل نیست.»^۴

از این دو قول و نظایر آنها برمی‌آید که ارسطو قائل به نوعی از بقا و ازلیت برای عقل بوده و مخصوصاً تصریح کرده است که بقای عقل به منزله بقای صورت بعد از فتنای ماده یا بعد از انحلال شیء مرکب از صورت و ماده است، یعنی به قول ارسطو عقل بعد از فتنای بدن باقی و پایدار است. اما در اینکه منظور از چنین بقائی چیست باز در میان مفسران او اختلاف نظر پدید آمده است و اشاره به این اختلاف خالی از فایده

۱- رجوع شود به ختام همان فصل (فصل ۱۲ از کتاب مارسل دو کورت)

۲- یعنی مرکب از ماده و صورت

۳- ما بعد الطبیعه کتاب لاندافصل سوم ۱۰۷۰ الف ۲۴-۲۶

۴- درباره نفس ۴۳۰ الف ۲۴

نیست :

۱- کسانی که عقل فعال ارسطوئی را دارای وجود مفارق ازلی قبلی و جدا از عقل هیولانی انسانی دانسته و قائل به جنبه کلی و غیر شخصی برای آن گردیده‌اند می‌گویند که در مذهب ارسطو عقل فعال با اینکه چیزی از ماست ولیکن در همان حال خارج از ماست یعنی هم خود شیئی است که بالفعل مفارق و مجرد از افراد است و هم علاقه‌ای به افراد برای فعلیت بخشیدن به قوه تعقل آن‌ها دارد. به همین سبب در باره آن می‌توان گفت که از بدن مفارق و مجرد می‌شود و ماهیت حقیقی خود را نیز در همین حال، یعنی در موقعی که از وجود شخصی ما مفارقت می‌جوید، به دست می‌آورد، و البته در این حال تشخیصی برای آن حاصل نیست، بلکه، وجود عام ازلی است. پس این مفارقت که در حال مرگ بدان دست می‌دهد آن را که تنها جزء حقیقی و ازلی در وجود ماست آزاد می‌سازد. از این قول بر می‌آید که آنچه ارسطو فنا ناپذیر می‌داند نفس ناطقه شخصی نیست، بلکه، همان فعلیت ما بعد الطبیعه است که به نفس ناطقه پیوند می‌خورد و چون پیش از چنین پیوندی خود فعلیت داشته است پس از گسستن آن پیوند نیز فعلیت خود را باز می‌یابد. با این تفسیر ارسطو را قائل به بقای نفس ناطقه هر کدام از اشخاص چنان‌که ارباب ادیان بر آن رفته‌اند، نمی‌توان دانست. زیرا که ارسطو در آنچه از انسان به جای می‌ماند هیچ‌گونه آثاری از وجود فردی او که در عالم امکان داشته‌است باز نمی‌یابد، و حتی سلب حافظه و تخیل از او می‌کند زیرا که حافظه امر فردی است یعنی قوه‌ایست که با فرد به وجود می‌آید و هم با او از میان می‌رود، این تفسیر که مطابق با نظر اسکندر افرویدیسی است و بسیاری از حکمای متقدم بر آن رفته‌اند در میان محققان جدید نیز طرفدارانی دارد.^۱ اینان می‌گویند، اگر در اقوال ارسطو قائل به تأویل نشویم، و قصد تحریف آن را برای اثبات توافق در میان همه عقاید او و یا برای اثبات اصالت مذهب ارسطو و تغایر آن با مذهب افلاطون در این باب نداشته باشیم،

ناچار چنین نتیجه‌ای را به دست می‌آوریم.

۲- کسانی که عقل را دارای جنبه شخصی دانسته و آن را نیز مانند تمام اجزاء وجود فردی منقول از پدر به پسر پنداشته‌اند بقای عقل را به منزله بقای نفس ناطقه شخصی گرفته‌اند. برای تبیین کاملی از این عقیده بهتر است که باز از قول همان مفسر که در مبحث پیشین مورد استشهاد بود خلاصه‌ای نقل کنیم^۱ تا نمودار طرز تأویل عقاید ارسطو برای تطبیق آن با نتایجی که از معتقدات مذهبی مایه گرفته است باشد :

این مفسر می‌گوید که محیط اجتماعی یونان و امتزاجی که قوای مختلف مدنی در آن یا یکدیگر حاصل می‌کرد و هرگونه تشخص و تفردی در ضمن هیئت تألیفی قوای سیاسی و مدنی از میان می‌رفت متفکران را اجازت نمی‌داد که افکار خود را متوجه به افراد و اشخاص نمایند، و معتقدات دینی آن قوم نیز چنان بود که اصولاً توجه به ماوراء طبیعت نداشت. بنابراین در فلسفه ارسطو نیز توجهی به حیات فرد انسانی در جهان غیر مادی حاصل نمی‌توانست شد. ولیکن از طرف دیگر باید توجه داشت که ارسطو اهمیت و اصالت را از افراد می‌داند و جوهر صوری هر کدام از افراد انسان را نیز نفس او می‌شمارد. راجع به عقل در نظر او باید گفت که در این که جنبه انفعالی آن تعلق به اشخاص انسانی دارد شکی نیست. اما عقل فعال با تفسیری که اصحاب همین رأی به عمل آورده و آن را از لحاظ وجودی و جوهری با عقل منفعل یکی دانسته‌اند اشکالات وارده از میان می‌رود. یعنی چون به جای دو عقل با صفات متغایر عقل واحدی که دارای دو حیثیت است واقع شود دلیلی نمی‌ماند که ارسطو را معتقد به بقای فردی نفس انسانی بعد از فنای بدن نشماریم. و البته این بقا راجع به جنبه عقلی نفس من حیث المجموع یعنی جوهر عقلی واحدی که اختلاف دو جنبه فعلی و انفعالی آن لطمه‌ای به وحدت جوهری آن وارد نمی‌سازد و محتاج به آلت جسمانی نیست می‌باشد.

نفس عاقله به شهادت قطعات زیادی از متون آثار ارسطو صورتی است که خود جوهر است و به انسان نیز جوهریت می بخشد و چنان که ژیلسون گفته است^۱. این همان نفسی است که طماس قدیس قائل به آن شده و ارسطو در کتاب نفس آن را روح نظری نامیده است^۲. البته چون موضوع بحث ارسطو در کتاب نفس به طور کلی بوده و تنها توجه به نفس انسانی نداشته، یعنی مطلب نفس را از لحاظ انسان شناسی مورد بحث قرار نداده است. تأکید و تصریح زیادی در این مورد نمی کند، ولیکن روح مشرب او حاکی است از این که همان عقل هیولانی را صورتی روحانی دانسته است که می تواند تمام اشیاء را بشناسد و برتر از جسمانیستی است که حجابی برای قوه آن است^۳. ممکن است این اشکال به نظر آید که ارسطو عقل هیولانی را تنها از لحاظ افعال خود جوهریت داده و از لحاظ وجودی آن را جوهر ندانسته است ولیکن این اشکال مندرج است به این که جوهر جز به افعال خود شناخته نمی شود و افعال نیز جز در جوهر که مبدأ آن هاست وجودی ندارد^۴ و عقل فعال نیز چون خود فعلیت است شکی در جوهریت آن نیست. اما برای این که این جوهر عقلی بتواند به وجود مرکب انسانی جوهریت ببخشد و مثل هر صورتی بتواند علت موجوداتی که خود محرك آنهاست باشد^۵ خود باید وحدت واقعی داشته و در این وحدت تمام نفوس سفلی را نیز متضمن باشد. زیرا که این نکته مسلم است که ارسطو همواره شیء ادنی را با شیء اعلی تبیین می کند، پس آنچه صورت جوهری هر فرد انسان را پدید می آورد جنبه اعلای وجود او یعنی قوه عاقله اوست که جنبه ادنی را نیز بالقوه در خویش تن دارد. و برعکس

۱- ژیلسون روح فلسفه قرون وسطی ص ۱۸۸

۲- درباره نفس ۴۱۵ الف ۱۱

۳- ۴۲۹ الف ۱۵-ب ۵

۴- ۴۱۵ الف ۱۶-۲۰

۵- ۴۱۵ ب ۱۱

آنچه زلرا دعا کرده است^۱ شخصیت انسانی در عقل او یعنی در جنبه باقی و خالد وجود اوست، و هرگاه چنین باشد نمی‌تواند ارسطو را منکر بقای نفس ناطقه هر فرد انسان بعد از انحلال بدن اودانست.

اما اگر این مفسر ارسطو را قائل به بقای نفس فردی انسان می‌شمارد این عقیده را تنها در باب عقل فعال اوندارد، چه، عقل فعال بر طبق تبیین وی از عقل منفعل جدا نیست. و انگهی عقل منفعل را نیز ساختمان غیر مادی است و عضو و آلت جسمانی نیست^۲ و هر چیزی که فعل و کمال برای ماده‌ای نباشد مفارقت پذیر است. در اینجا سؤالی می‌توان کرد و آن اینکه نفس ناطقه مانند هر نفسی به منزله صورت و فعلیتی برای جسم آلی است. پس چگونه ممکن است که نفس ناطقه هم صورت بخش بدن بوده و هم قابلیت برای وجود مستقل و مفارق داشته باشد. ارسطو چنین مسأله‌ای را به همان دلیل که بحث اود را این کتاب راجع به نفس به طور کلی است، نه راجع به نفس انسانی، طرح نکرده است. اما عدم طرح مسأله موجب این نیست که نفس ناطقه را به آن دلیل که صورت بدن است مفارق از بدن نتوان دانست. زیرا که این قطعه که در ما بعد الطبیعه آمده است حکایت از آن می‌کند که لازم نیست که تمام صور را به طور کلی از ماده خود قابل مفارقت ندانیم: «علل محرك مقدم بر معلولات خویشند ولیکن علل صوری با معلولات خود با هم وجود دارند. سلامت آنگاه موجود است که انسانی سالم موجود باشد و شکل کره مفرغی جز با خود این کره وجود ندارد. اما این مسأله محتاج بحث است که آیا بعد از انحلال جسم مرکب از ماده و صورت چیزی از آن به جای می‌ماند یا نه؟ در باره بعضی از اشیاء هیچ مانعی برای آن نیست، مثلاً نفس بر این حال است، منتهی

۱- زلرا مدعی است که ارسطو این مسأله را مسکوت گذاشته است که آیا شخصیت انسان را قوای عالی و باقیه او تشکیل می‌دهد یا قوای دانی و فانیه او (زلر ۲۲، ۲، ص ۶۶۶) به نقل مارسل دو کورت

۲- در باره نفس ۴۲۹ الف ۴۶

نفس به تمامی چنین نیست، بلکه، عقل چنین است.^۱ این قطعه به صراحت حاکی از این است که عقل از آن لحاظ که صورت برای ماده بدن انسانی است (چه این مثال برای امکان مفارقت صورت از ماده آورده شده است) می تواند از بدن مفارقت جوید. و هم چنین ملاحظه می شود که هیچ گونه اشاره ای به قسم خاصی از عقل که مفسران آن را عقل فعال نامیده اند نکرده است. اما در قطعه دیگری از ما بعد الطبیعه می گوید که: «هیچ چیزی که مطلقاً فساد ناپذیر است نمی تواند مطلقاً بالقوه باشد ولیکن هیچ مانعی نیست که از بعضی از لحاظ ها مثلاً از لحاظ مکان یا از لحاظ کیف چنین باشد. آنچه با وجود فساد ناپذیری مطلق، از لحاظ مکانی بالقوه است، یعنی از این لحاظ وابسته به ماده است، به قول خود ارسطو در همین موضع از کتاب، اجرام آسمانی است. اما شیء فساد ناپذیری که از لحاظ کیف بالقوه باشد جز عقل منفعل نمی تواند بود. بدین ترتیب با اتکاء به اقوال خود ارسطو می توان تأیید کرد که عقل منفعل صورتی برای ماده بدن است که می توان هم آن را فساد ناپذیر شمرد و هم از لحاظ کیف دارای وجود بالقوه و وابسته به ماده دانست که در ضمن عمل تعقل تغییر کیفی خاصی حاصل می کند. پس، چون ارسطو هم عقل فعال را بعد از فناء بدن باقی می داند و هم عقل منفعل را فساد ناپذیر می شمارد، به يك کلمه می توان گفت که نفس ناطقه را یکسره و يك جا باقی و پایدار می شناسد، و این نفس ناطقه که مبدأ تفکر است جنبه شخصی برای هر کسی دارد و شخصیت او را پدید می آورد. ارسطو در جای دیگر می گوید^۲: «کسی که می بیند احساس می کند که می بیند، کسی که می شنود احساس می کند که می شنود، و ما همه جانشین به احوال خود احساس داریم، از این جا نتیجه می شود که ما احساس می کنیم که احساس کنیم، و می اندیشیم که می اندیشیم، و چون این احوال را احساس می کنیم یا می اندیشیم از این جابر می آید که به وجود

۱- ما بعد الطبیعه کتاب لاند ۱۰۷۰ الف ۲۱-۲۶

۲- ما بعد الطبیعه تنا ۱۰۵۰ ب ۱۶

۳- اخلاق نیکو و ماخس ۱۱۷۰ الف ۱۶

خاص خودمان احساس داریم، چه، احساس یا تفکر همان وجود است. « بدین ترتیب عقل که مبدأ تفکر است به نظر ارسطو همان چیزی است که انسان را می‌سازد.^۱ نه تنها شخصیت انسان به عقل اوست بلکه سعادت وی نیز در حیات عقلی است و ارسطو بسیار تأکید می‌کند که باید تا آنجا که می‌توانیم بکوشیم تا خود را باقی و خالد گردانیم^۲ و این خود دلیل بر این است که حیات فکری هر فرد انسان و اصل به ابدیت و بقا است.

اما باید دید که بر طبق این تفسیر جوهر عقلی انسان چگونه باقی می‌ماند و حال او بعد از فتنای بدن چگونه است؟ زلزله این که عقیده دارد که ارسطو نفس فردی انسان را باقی نשמرده است ولیکن در این نکته حق با اوست که عقل مفارق از بدن را نه عشقی و نه فهمی است و تمام احوال عاطفی از او ساقط است. زیرا که این‌ها همه ارتباط به نفس حساسه دارد و حتی اراده نیز به سبب این که نتیجه اتحاد عقل با شوق است بعد از فتنای شوق که از حالات نفس حیوانی است بایدار نمی‌تواند بود، و آنچه به جای می‌ماند تنها عقل است و به مفاد قول خود ارسطو عقل بعد از فتنای بدن چیزی جز عقل نیست.^۳ این قول مشعر بر این است که هرگاه در حیات بدنی عقل می‌بایست امور مجرد و کلیات را با انتزاع از اشیاء مادی بشناسد و بیندیشد بعد از مفارقت از بدن، چون این اضطراب از میان می‌رود، خود معقولات و کلیات را در همان حال مجرد آنها، بی آنکه حاجت به انتزاع آنها از اشیاء محسوس باشد، ادراک می‌کند. اما این معقولات مجرد چیست؟ آیا آنچه عقل در حال مجرد و مفارقت ادراک می‌کند ساختمان معقول عالم است؟ و یا معقول اول یعنی خدا است؟ و یا خود چیز دیگری است؟ ارسطو

۱- همان کتاب پایان فصل ۷ از کتاب کاپا

۲- همان کتاب ۱۱۷۷ ب ۳۳

۳- ۴۳۰ الف ۲۲-۲۳ درباره نفس

در این باره ساکت است ولیکن روح مشرب اوحاکی از این است که همان ساختمان کلی مورد تعقل در حال مفارقت عقل باشد. معقولانی که در حیات مادی انسان را حاصل شده بود بعد از فنای بدن از مایه حسی خود جدا می شود و هاله ای از خیال که آن را فرا می گرفت از آن دور می گردد و تنها به صورت معقول محض برای عقل به طور ثابت و لایتحرك به جای می ماند و در واقع عقل فقط واجد نتایج کوشش فکری خود در ایام حیات مادی است، و همین است که همواره به جای می ماند و مورد تعقل نفس در حیات مفارق و مجرد خویش می شود، در حالی که از قید زمان نیز که حافظه مشروط بدان بود^۱ فارغ شده و به ابدیت پیوسته است. به طور خلاصه هر گونه کوششی که انسان در این راه که جهان را در تار و پود فکر خویش تن وارد سازد به کار برده است برای او پایدار می تواند بود و متعلق عقل در حین مفارقت از بدن که از ثبات و بقاء برخوردار است می تواند شد.

بعد از نقل خلاصه این تفسیر انصاف باید داد که کوششی دقیق و فرا خور اهمیت در ضمن آن به کار رفته است تا در همان حیطه اقوال ارسطو قضیه بقای نفوس اشخاص را به ثبوت رساند. ولیکن برای این که بدانیم که تا چه اندازه به اثبات وحدت عقل فعال با عقل منفعل و احراز بقای نفس ناطقه از این هر دو حیث موفق شده است کافی است که نتیجه آن را با این قول صریح ارسطو مقابل سازیم که می گوید: «تنها آن است (یعنی تنها عقل فعال است) که فنا ناپذیر و ازلی است... در صورتی که عقل منفعل فسادپذیر است» و چون عقل فعال را از عقل منفعل جدا سازیم و بقا و خلود را تنها از عقل فعال بدانیم پیدا است که بقای نفوس اشخاص تا چه اندازه اعتبار خود را از دست می دهد. بدین ترتیب نفسی که به نظر ارسطو صفت ازلی و الهی دارد جنبه کلی به خود می گیرد، و حتی باید گفت که اعتقاد به بقای چنین نفسی دارای هیچ گونه ارزش اخلاقی نیست، یعنی برای این که ضامن تقوی و فضیلت افراد در زندگی دنیوی

باشد هرگز مورد استفاده ارسطو قرار نگرفته، و تنها در نتیجه ملاحظات فلسفی وسیر فکری این حکیم اظهار چنین نظری لازم آمده است^۱.

۸- ارسطو و افلاطون

طبیعت شناسان^۱ یونان تا زمان ملیسوس^۲ جز اشیاء مادی به چیز دیگری قائل نبودند و به تبع آنان نامدنی در فلسفه اصحاب نظر این کشور مفاهیم غیر مادی پدید نیامد. اقتضای چنین مشربی آن بود که اعتقاد به تجرد نفس برای آنان حاصل نباشد چنان که حتی آناکساگورس نیز با وجود اقوالی که از او درباره اعتقاد به عقل منقول است تصویری صریح در باره نفس غیر مادی نداشته است. چون نوبت به مذهب اصالت مفهوم کلی^۴، خاصه به فلسفه افلاطون، رسید این نظر به میان آمد که نفس منبعث از عالم مثال و مبرا از شوائب ماده است. یعنی افلاطون تجرد نفس را از بدن به صراحت محرز و مسلم داشت و در این معنی او را می توان از جهتی وارث عقاید فیثاغوریان شمرد که مدافع مذهب ثنوی روحی^۵ بودند بی آنکه مفهوم صریح و عمیقی از تجرد نفس حاصل کرده باشند.

بی شبهه باید گفت که ارسطو در ابتدای امر مذهب افلاطونی داشت^۶ و در

۱ - رجوع شود به رود

۲ - Les Physiocrates

۳ - Melissos de Samos

شاگرد پارمیندس بوده که مبارزه با طبیعیان را به عنتهی درجه اهمیت داده و درباره نقص معرفت حسی تأکید کرده است (برهیه ج ۱ ص ۶۷). تحدید زمانی به این فیلسوف از هاملن است (ص ۳۷۱)

۴ - Philosophie des Concepts

۵ - Spiritualisme dualiste

۶ - رجوع شود به مبحث تحول آراء ارسطو در باره نفس فصل چهارم از بخش اول

این رساله که خلاصه ای از کتاب تحول روانشناسی ارسطو تألیف نوینس است

سنین جوانی خود مانند سایر اعضای آکادمیا بیان خود را در مورد اصل نفس و ضرورت آن با تخیلات بدیع عرفانی می آمیخت ، و راجع به سرنوشت این ذات مغرب این که در کالبد جسمانی مسدود و مسجون افتاده است^۱ در محاورات اولیه خود^۲ سخن می راند . ولیکن به مرور زمان سیر افکار او بدانجا رسید^۳ که برخلاف این رایی قیام کند .

از این پس نفس را واقع در بدن دانست و با آن متحد شمرد . و بدین ترتیب روان شناسی در فلسفه او موضوع خاصی را که در مشرب فیثاغورس و افلاطون داشت از دست داد و بازیست شناسی پیوندی استوار یافت . نفس با بدن چنان ارتباط گرفت که بینائی با چشم ارتباط دارد . نفس افلاطونی که مانند مسافری غریب از بدن به بدنی دیگر در سیر و سفر بود معنی خود را از دست داد . افسانهای که در محاورات افلاطون^۳ راجع به نفس و هبوط آن از جهان برین پدید آمده و در بیان دانش او جان گرفته بود از میان رفت . مسأله اخلاقی از مسأله روان شناسی جدا شد و رابطه تهذیب نفس با مکافات اخروی ظاهراً به کنار افتاد و این نظر حاصل شد که نفس با بدن به میان می آید و هم با آن از میان می رود . در این دوره از حیات فلسفی ارسطو مطالعه نفس برخلاف روش افلاطون موضوع کلی ندارد یعنی مفهوم نفس از لحاظ کای در معرض بحث واقع نمی شود ، بلکه ، فیلسوف نفس را به همان شیوه می شناسد که مهندس اشکال ریاضی را مطالعه می کند . مهندس را با مفهوم کای شکل ریاضی سروکاری نیست و هیچ گونه تحقیقی راجع به ماهیت آن نمی کند ، بلکه توجه او به اقسام اشکال ، یعنی به مثلث و مربع و کثیرالاضلاع و سلسله اشکالی از این قبیل ،

۱- رجوع شود به رود

۲- رجوع شود به مبحث تحول آراء ارسطو درباره نفس فصل چهارم از بخش اول این

کتاب که خلاصه ای از کتاب تحول روان شناسی ارسطو تألیف نوینس است

۳- مثلاً محاوره فدروس

است که به تدریج از ساده به مرکب می رود و هر کدام از این اشکال در مرحله خود شامل اشکال قبلی و فاقد اشکال بعدی است. به همین قرار فیلسوف نیز به جای این که نفس را به طور کلی در معرض تحقیق قرار دهد به اقسام نفوس و مراتب آنها توجه دارد یعنی از نفس نبات و نفس حیوان و نفس انسان سخن می گوید. هر کدام از این مراتب واجد مرتبه سفی و فاقد مرتبه علیاست، و هر نفسی در مرحله خود از وحدت صوری برخوردار است و از این رو تقسیم افلاطونی نفس به قوای سه گانه که حتی از لحاظ مکانی هم مجزا از یکدیگر است از میان می رود، یعنی نظریه افلاطونی که حاکی از ایست مندی^۱ بود و هر قوه ای از نفس را در جای خود و جدا از قوای دیگر قرار می بخشید به نظریه ارسطویی که حاکی از توان مندی^۲ است و بر طبق آن قوای نفس به هم دیگر می پیوندند و صورت واحدی پدید می آورد مبدل می شود.

مع ذلك چنان که در جای خود تأکید کردیم^۳ نباید چنین پنداشت که نفس در نظر ارسطو نتیجه ترکیب اجزاء بدن با یکدیگر است، بلکه دارای جنبه جوهری است، یعنی علت صوری و غائی نسبت به ماده بدنی است و مبدأ فعالیت حیاتی و یا خود محرك نامتحرک برای چنین فعالیتی است^۴ و این نه تنها در مبحث نفس بلکه در همه مباحث فلسفه ارسطو از اصول مسلمه است که صورت بر ماده یا فعل بر قوه تقدم دارد، و همین اصل است که در همه مسائل مانع افتراق کامل ارسطو از استاد خویش می شود، و این ممانعت خاصه در مبحث عقل به نحوی بارز خودنمایی می کند. بدین ترتیب، از يك طرف، بر طبق قاعده مزبور هر چیزی که بالقوه است باید تحت تأثیر فعلیتی

Statique (۱)

Dynamique (۲)

(۳) رجوع شود به مبحث اینتلاف بدن که ارسطو آن را غیر از نفس می داند و

هم چنین به مبحث تجرد نفس در همین کتاب

(۴) راجع به مطالب اخیر رجوع شود به برهیه ج ۱ ص ۲۳۰ و ۲۲۱

که مقدم بر آن است از قوه به فعل درآید، و از طرف دیگر معقولات وجود بالفعل ندارد و بالقوه در اشیاء محسوس و تصاویر مخیل آنها مضرر است. پس باید دید که چه عاملی است که وجود بالقوه را در این معقولات فعلیت می‌دهد و البته خود آن فعلیتی مقدم بر آنها دارد؟ - این عامل عقل منفعل نمی‌تواند بود، زیرا که این عقل به نظر ارسطو قابلیت بیش نیست و فاقد هرگونه فعلیتی است. برای رفع این اشکال يك وسیله بیش نیست و آن این که غیر از عقل منفعل و فراتر از آن عقل دیگری بپذیریم که خود بالفعل است و معقولات بالقوه را توأم با عقل بالقوه به فعلیت درمی‌آورد، و همان است که عقل فعال می‌نامیم و چنین عقلی ناچار باید فعل محض مفارق مجرد و دارای جنبه خارجی و الهی و ازلی باشد. و به سبب این که چنین صفاتی دارد کلی و غیر شخصی بوده و از همین لحاظ کلیت و عدم تشخیص فنا ناپذیر باشد و عقل و معقول در آن بالفعل اتحاد یابد. اما آیا اخذ این نتیجه، یعنی قول به وجود عقل یا معقولی با چنین صفتها که بر شمردیم، رجوع به مذهب افلاطون و تصدیق مثل افلاطونی که همان معقولات مطلقه کلیه است نیست؟^۱ و هرگاه عقل بالقوه فعلیت خود را از چنین عقلی بگیرد، و در واقع مقری برای قبول صور فائضه از چنین مبدأی باشد، آیا نمی‌توان گفت که طرح مسأله بهره‌مندی اشیاء جزئی از صور معقول کلی چنان که در حکمت افلاطون بود در فلسفه ارسطو نیز مرعی و معتبر است؟ از يك طرف عقل بالفعل مفارق از ما و متعالی از ماست^۲ و جنبه الهی دارد و از طرف دیگر به قول خود ارسطو در اخلاق نیکوماخس^۳ آنچه در وجود انسانی ما جنبه الهی دارد عقل بالقوه یا عقل بهره‌مند یا عقلی است که در حال صیورت است^۴ و به سبب تمایلی که قوه به سوی فعل

(۱) رجوع شود به «فکریونانی»، تألیف روبن ۳۶۳-۳۶۵

Transcendant (۲)

(۳) ۱۱۷۷ الف ۱۳-۱۷ به نقل روبن ص ۲۰۴

Devenir (۴)

دارد این جنبه حلولی^۱ به آن جنبه متعالی^۲ اتصال می یابد و بدین ترتیب رأی افلاطون در جامعه دیگری خویشتن را عرضه می دارد .

وانگهی اگر آنچه قبلاً در همین کتاب گفتیم^۳ صحیح باشد ، یعنی بتوان قبول داشت که در فلسفه ارسطو معقول بر عقل تقدم دارد ، این فلسفه از لحاظ دیگری نیز به مذهب افلاطون نزدیک می شود، زیرا که در این مذهب صانع^۴ به اعتباری همان عقل است و چنان تصور شده است که صور معقوله یعنی مثل را نصب العین خود قرار می دهد و از روی آنها که خود غیر مخلوقند نفس ناطقه را می سازد . بدین ترتیب مثل افلاطونی با آنچه در نظر ارسطو روح الهی است ، یافکری است که درباره خود فکر می کند ، یا چیزی است که هم خدا و هم روح است ، یا عقلی است که فعلیت ازلی دارد و همه معقولات را بالفعل حاوی است ، یا حد مفارق و مجردی است که معارف مابدان اشتیاق می ورزد بی آنکه هرگز بتواند به آن فرارسید ، و یا نوری است که از خارج بر این معارف مظلّمه می تابد و آنها را روشن می گرداند یکی می شود^۵ . و چون فنا ناپذیری که ارسطو به عقل نسبت می دهد مربوط به نفس ناطقه شخصی نیست ، بلکه مربوط به همین فعلیت ماوراء الطبیعه است که از خارج بدین نفس می رسد و با قوه عقلیه آن به هم می آمیزد ، باید گفت که تمامیت و کمال عقل در حالتی است که به نحوی از انحاء بوجود محسوس تقدم دارد ، و تا از این وجود مفارق نشود مفهوم صحیح خود را باز نمی یابد . در واقع عقل باید از در وارد خانه ناپایداری می شود و برای این که دوباره صفای اصلی خود را به دست آورد باید از هر راهی که ممکن باشد از بند چنین خانه ای خود را آزاد سازد .

۱- Immanent

۲- Transcendant

۳- رجوع شود به اواخر مبحث تعقل و اتحاد عقل و معقول در بخش اول همین کتاب

۴- Demiurge

۵- روبن ص ۲۰۴

بدین ترتیب می بینیم که چگونه کوشش ارسطو برای این که نفس را با بدن متحد گرداند و وجود آن را قبل از وجود بدن تصدیق نکند در مورد نفس ناطقه، به سبب علقه‌ای که با فلسفه افلاطون محفوظ داشته است، عقیم می ماند، و ناگزیر این نتیجه را به دست می دهد که عقل به حال فعلیت خود پیش از بدن و پس از بدن وجود دارد، و این همان نظری است که افلاطون در رساله فیدون اظهار داشته بود.^۱

پس اگر عقل فعال را عقل مطلق بدانیم که با معقولات مطلقه اتحاد دارد، و مبدائی بشماریم که معقولات بالقوه را با عقل بالقوه یک جا و با یک عمل فعلیت می بخشد، مشرب ارسطو مطابق مذهب افلاطون و یا بسیار نزدیک به آن خواهد بود. مگر این که قائل به وجود معقول بالفعل در عقل مفارقی به نام عقل فعال نشویم و معقول را تنها بالقوه در تصاویر خیالی و حسی انسان مندرج بشماریم، در این صورت اولاً سیر این قوه را به فعلیت باید به خودی خود و بدون این که تحت تأثیر فعلیتی مقدم بر آن و فائق بر آن قرار گیرد بینگاریم، و این خود خلاف قاعده ارسطوئی است که هر چیزی باید فعلیت خویش را از آنچه در سلسله مراتب برتر از آن است اخذ نماید، نه از آنچه فروتر از آن قرار دارد، و احساس و تخیل نسبت به عقل چنین است. ثانیاً جنبه تفرد و جزئیتی که در تصاویر خیالی است، یعنی این خصوصیت که این تصاویر مربوط به اشیاء جزئی است و در شخص «من» که باز امر جزئی و فردی است واقع است، به صورت معقول نیز منتقل می شود و بدین ترتیب معقول هرگز نمی تواند به مقام کلیت برسد، و حال آنکه معقولیت و کلیت در فلسفه ارسطو هر دو به یک معنی است. پس تصاویر حسی و خیالی فقط شرط حصول معرفت عقلی برای ما که در مقام نقص و محدودیت واقفیم می باشد. یعنی نخست باید احساسات در تصاویر خیالی مجتمع شود تا آمادگی برای تحصیل صور عقلی حاصل آید. پس آن تصاویر در عالم واقع همین صور عقلی نیست ولیکن حقاً باید از جویی که این صور دارد و مایه کلیت آنها است بهره ور باشد، و همین بهره مندی است که اشتیاقی در این قوه برای تحصیل فعلیت

یعنی وصول به مقام معقولیت حاصل می‌کند و نحوه وجود و ماهیت این قوی را به صورتی که قابل تحصیل چنین فعلیتی باشد درمی‌آورد. پس نباید چنین پنداشت که نظر ارسطو در روان شناسی بر مبنای اصالت حس^۱ است^۲. چه، در نظر او نفس صورت بدن و عقل صورت نفس است^۳ و، به سبب تقدم فعل بر قوه یا صورت بر ماده یا علت بر معلول، نفس است که موجود زنده را به وضعی متناسب با تحقق خود که غایت آن است درمی‌آورد. به همین ترتیب می‌توان گفت که عقل است که نفس و قوای نفسانی را از احساس تا تخیل به سوی خود و برای تحقق فعلیت خود سیر می‌دهد. و با این تعبیر نفس چیزی از عقل یعنی تابع عقل و شائق به سوی عقل می‌شود و عقل خود فعل محض مفارق که دارای جنبه کلی و خارجی و الهی است و معقولات در آن بالفعل وجود دارد می‌گردد.

یعنی عقل بالفعل با معقولات خاص خود که ماهیات مجرد و صور کلیه مفارقه است، یعنی مشابهت با مثل افلاطونی دارد، پدید می‌آید. و البته نفس ما با قوه عقلیه خود به سبب محدودیت ناشیه از قیود مادی قادر به ادراک این صور عقلیه کماهی و وصول به فعلیت مطلقه نیست. زیرا که عقل فقط وقتی که مفارق باشد ماهیت حقیقی و ازلی خود را حائز است^۴. چنان که ارسطو خود این سؤال را طرح می‌کند که به چه دلیل ما نمی‌توانیم هیچ چیز را با فکر محض و بدون این که به بعدی مقرون سازیم ادراک کنیم، و حال آنکه متعلق فکر مجرد اموری نامنقسم است^۵؛ و به چه دلیل نمی‌توانیم واقعیاتی

۱- Sensualisme

۲- رجوع شود روبن ص ۱۹۴

۳- «نسبت بینائی به چشم مثل نسبت عقل به نفس است.» کتاب جدل ۱۰۸ الف

۷-۱۲ به نقل نوینس. با این که این کتاب را چنان که خواهیم دید از آثار مربوطه به دوره افلاطونی دانسته‌اند (نوینس فصل سوم فقره سوم)

۴- درباره نفس و اواخر فصل پنجم از کتاب سوم

۵- کتاب حافظه ۴۵۰ الف ۷-۹ به نقل روبن ص ۲۰۳

را که ماهیات آنها فارغ از قید زمان و مکان است جز در ظرف زمان مورد تفکر قرار دهیم. اما بعد از طرح این اشکال می‌گوید که این مسأله دیگری است، یعنی بحث آن موکول به محلی غیر از این مقام است، ولیکن مع الاسف این محل را در آثار او باز نمی‌یابیم و حل این مسأله هم چنان موقوف و معطل می‌ماند^۱.

از این مسائل که راه حل آنها اراء نشده در آثار ارسطو بسیار است و منشأ همه آنها این است که ارسطو از يك سو قصد آن دارد که از افلاطون جدا شود و مسلکی شبیه به آنچه در قرون جدید ایدئالیسم عینی^۲ نامیده‌اند اختیار کند و سلب وجود واقعی مفارق از معقولات نماید و آنها را در اشیاء محسوس جای دهد. و از طرف دیگر تصور او از معقول و بعضی از مبانی فلسفه او مانند ازلیت صورت و تقدم فعل بر قوه چنان که دیدیم نمی‌تواند مانع اعتقاد او به تجرد و مفارقت معقولات باشد. و این خود کاری بسیار دشوار است که فیلسوفی بتواند هم تعالی صور عقلیه را نسبت به محسوسات نفی کند و هم آن را به ثبوت رساند، یعنی مبدأی از ماوراء طبیعت که بدون آن نه طبیعت و نه فکری تواند بود به طبیعت ملحق سازد^۳.

بعضی از محققان^۴ جزء سوم از کتاب نفس را که بحث عقل در آن آمده است میراث افلاطون در نزد ارسطو دانسته و مطابق با اقوال او شمرده‌اند و این جزء را با سایر اجزاء آن کتاب که منطبق بر روش تجربی و مستفید از علوم طبیعی است مغایر پنداشته‌اند. اگرچه ارسطو با اعتقاد به عقلی که از خارج به نفس انسان می‌رسد، بی‌آنکه با سایر قوای آن آمیزش و یگانگی یابد، یعنی دارای وجود قبلی و ازلی و الهی است و حیات آن را بعد از جدائی از بدن مماتی عارض نمی‌شود، قسمتی از

۱- رجوع شود به روبن ص ۲۰۵

۲- Idéalisme objective

۳- روبن ص ۲۰۵

۴- یگر به نقل دو کورت ص ۱۰

معتقدات افلاطون را محفوظ داشته است^۱ ولیکن این دلیل بر آن نیست که این معتقدات با سایر اقوال او در کتاب نفس متباین باشد، و به‌عصر دیگری از حیات او تعلق گیرد، بلکه نتیجه‌ایست که مستقیماً از سیر فکری خود ارسطو در همین کتاب و سایر کتبی که مقدم بر آن نگارش یافته‌است به‌دست می‌آید، ولو این نتیجه او را دوباره به‌سوی افلاطون بازگردانند. خلاصه، ارسطو نخست قصد آن دارد که از افلاطون جدا شود و معقول را در محسوس و نفس را در بدن جای دهد یعنی بدن را به منزله ماده‌ای برای نفس که صورت آن است بداند، و معقول را دارای وجود بالقوه در اشیاء محسوس شمارد، اما چون بنا بر مبانی فلسفه خود او هیچ قوه‌ای نمی‌تواند به‌فعلیت درآید جز این که تحت تأثیر فعلی که مقدم بر آن است قرار گیرد ناچار برای این که معقولات بالقوه که در اشیاء محسوس است فعلیت یابد و تصاویر خیالی که از طریق معرفت حسی به این اشیاء انسان را حاصل شده‌است جنبه صور عقلی را به‌دست آورد قائل به وجود معقولات بالفعل و عقل بالفعل که مقدم بر معقولات بالقوه و عقل بالقوه است است باید بشود. بدین ترتیب جهتی که در مقابل افلاطون برای خود اختیار کرده است به‌جای این که در خط مستقیم سیر کند و او را از استاد خویش دور سازد در مسیر دورانی افتاده و سرانجام به مبدأ خود نزدیک شده‌است^۲. و او خود گوئی این اضطرار را احساس کرده چه هر بار که چنین نتیجه‌ای از آراء او بدست آمده است به طفره و تعلل گذرانیده و گریز از بحث کرده و مسامحه و اغماض در پیش گرفته است^۳

(۱) رجوع شود به‌رود.

(۲) از بین محققان جدید هاملن و روبن از طرفداران این نظریه‌اند (رجوع شود به فصول مختلف از کتاب «ارسطو» تصنیف روبن و کتاب «نظریه عقل در مذهب ارسطو و پیراون او» تصنیف هاملن)

(۳) روبن فکر یونانی ص ۳۱۵

و نظایر این موارد در آثار او قلیل نیست^۱.

البته نباید چنین امری را از عیوب فلسفه ارسطو پنداشت، چه هر فیلسوفی به سبب تناقضاتی که در آراء سلف خود می یابد راهی دیگر می گزیند و از او جدایی شود و سیر او در این جهت مایه پیشرفت علم و حکمت و وصول به مراحل تازه ای در کشف حقیقت می گردد. تا این که خود او نیز ناگزیر با تضادهای دیگری روبرو شود که رفع آنها مستلزم کوشش تازه تری از راه دیگری باشد و بدین ترتیب است که امکان مداومت در تکامل برای علم و حکمت حاصل می آید. اگر عیبی بتوان گرفت بر مفسران و اتباع اوست که چون حکمت را به ارسطو مختوم می شمردند به انواع تعابیر در پی آن بودند که رفع هر گونه تضادی در بین اصول و فروع فلسفه ارسطو نمایند و وحدت و جامعیت آن را به اقسام حیل محفوظ دارند تا به منزله نقاوه حکمت و خاتمه سیر تفکر بشر در راه کشف حقیقت باشد.

اینک سرگذشت تحول روان شناسی در مذهب ارسطو از مبادی حیات تا اواخر عمر او در فصلی مخصوص نگاشته می شود تا مسیر کوشش او برای جدائی از افلاطون در مسائل مربوطه به نفس و عقل و چگونگی بازگشت او به این مبدأ بیش از پیش روشن و پدیدار شود.

(۱) در باره نفس ۳۱۳ ب ۲۵ درباره حافظه ۴۵۰ الف ۷-۹ درباره نفس ۳۳۱ ب

۱۹ (پایان فصل ۸ از کتاب ۳) و غیره و غیره.

فصل چهارم

تحول نظر ارسطو راجع به نفس و عقل

در طی کتب مختلف او در ادوار مختلف حیات

تقسیمات - سه مرحله متمایز می‌توان در جریان حیات فلسفی ارسطو تمییز داد^۱ و در هر کدام از این ادوار سه گانه عقاید او را درباره نفس دارای وصف بارز و مشخص دانست :

۱- عهد افلاطونی که دوره تألیف محاورات ارسطوئی به سبک افلاطون است از قبیل اودموس^۲ و پروترپتیک^۳ و درباره فلسفه^۴. در این رسائل ارسطو قائل به وجود نفس مجزا و مستقل از بدن است.

۲- عهد متوسط که دوره تألیف آثار ارسطو در زیست شناسی و اخلاق است، که

۱- اگرچه بسیاری از محققان قائل شده‌اند که ارتباط افکار ارسطو در همه آثار او چنان است که نمی‌توان سیر تحولی آن افکار را در این آثار معین ساخت (روبن فکر یونانی ص ۲۹۴)

۲- Eudème

۳- Protreptique

۴- De Philosophia

به سبب مطالعات دقیقی در باب نبات و حیوان و روابط قوای نفسانی با احوال بدنی و تمازج حرکات آن دو بایکدیگر بدین جا می‌رسد که اندک اندک در تدریج و مفارقت نفس تعدیلی روا دارد، و آن را با حفظ جوهریت خود متعلق به بدن و مرتبط با آن شمارد.

۳- عهد اخیر که دوره تألیف کتاب نفس و آثاری دیگر از این قبیل است که موجود ذی روح نیز مشمول رابطه کلی و ضروری ماده و صورت می‌شود، یعنی نفس صورتی برای ماده بدن می‌گردد و این دوازیکی دیگر غیر قابل افتراق می‌شود.

اشاره‌ای به افلاطون - بدین ترتیب ارسطو از مذهب افلاطونی آغاز کرده و به تدریج کوشیده است تا از آن دور شود. افلاطون راجع به نفس چه عقیده‌ای داشت؟- بر عکس نظر محققانی امثال اشلیر ماخر که اصول اساسی فکر افلاطون را از بدایت حال معلوم و مشخص پنداشته و تا انجام حیات بر همان حال ثابت و برقرار دانسته‌اند باید گفت که عقاید افلاطون نیز عرضه تحول گردیده است، چنانکه در رساله فیدون به وحدت و بساطت نفس عقیده دارد و همین امر را دلیل بقای آن می‌شمارد، یعنی فنا بر حسب این رساله به معنی انحلال شیء مرکب به اجزاء خویش است، و چون نفس بسیط است انحلال را در آن راهی نیست و پیوسته پایدار و باقی است. این پایداری برای نفس جنبه شخصی دارد، یعنی نفس هر فردی جداگانه و با حفظ شخصیت خود پایداری می‌ماند و در جهان دیگر نیک بخت ترمی شود^۱ اما در رساله جمهوری به صراحت نفس را منقسم به اجزاء سه‌گانه عقلی و غضبی و شهوی می‌داند. این تقسیم و تجزیه رفته رسوخ بیشتری در ذهن اومی یابد تا آنجا که در رساله تیمائوس که از اواخر عهد حیات اوست این اجزاء چنان از هم جدائی شوند که حتی هر کدام جای دیگر در بدن به دست می‌آورند؛^۲ بتوانند بایکدیگر تماس گیرند. مثلاً عقل در سرجای می‌گیرند و غضب در سینه می‌نشیند و گردن میان آن دو حاجب می‌شود و شکم با حاجب حاجز از سینه جدا می‌گردد تا مقرر

شهوت باشد. پس آنچه به طور خلاصه درباره روان شناسی افلاطون توان گفت این است که عقیده اود درباره بساطت نفس تغییر یافته ولیکن در باره بقای نفس ناطقه و دوگانگی نفس و بدن و تقدم نفس بر بدن همچنان ثابت و پایدار مانده است. همین مطلب یعنی اعتقاد به تمایز نفس و بدن را از یکدیگر می توان ملاك صحیحی برای سنجش قرب و بعد ارسطو نسبت به افلاطون دانست.

اودموس - گفتیم که یکی از رسائل دوره افلاطونی ارسطو محاوره اودموس است. اودموس یکی از کسانی بود که با ارسطو در حوزه افلاطون تلمذ می کرد. چند فقره از این حوادث تحقق یافت ولیکن آخرین واقعه آن که مخبر از رجعت اودموس به موطن خود قبرس بود صادق نیامد، و او قبل از رجعت به وطن به سال ۳۵۲ در سیراکوز وفات یافت. ارسطو به مناسبت فوت اودموس و راجع به کیفیت رؤیای او رساله ای نگاشت، و در ضمن آن کوشید که این رؤیا را با استفاده از بقای نفس تأویل کند، و چنان فراماید که رؤیا در باب نفس او صادق آمده یعنی نفس او بوده است که بعد از مرگ وی به وطن بازگشته است. تألیف این رساله محتملاً کمی پس از فوت اودموس یعنی در زمان حیات افلاطون و مقارن باسی و دو سالگی ارسطوست، و در این دوره ارسطو با وجود عدم تعلق به آکادمیا هنوز از دایره افلاطونیان خارج نبوده تا آنجا که حتی نگارش خود را نیز به سبک محاوره در آورده است.^۱ رساله اودموس را پلوتارکوس و چیچرود دیگران نقل کرده اند و تقریباً به یقین می توان گفت که مرجع اشاره ارسطو در کتاب نفس (آغاز فصل چهارم از کتاب اول) همین رساله بوده است.^۲

در این رساله ارسطو مانند افلاطون قائل به بقای نفس بعد از فناى بدن است. در رد نظریه کسانی که نفس را هم آهنگی بدن می دانند اصرار می ورزد و صحت عقیده تذکر افلاطونی را که مستلزم وجود نفس قبل از پیدایش بدن است

۱- هاملن ص ۱۸

۲- هاملن ص ۱۸

تأیید می‌کند و نفس را صورت مفارق و دارای حیات مجزا از بدن می‌شمارد. حتی بدن را طعن و قدح و تحقیر می‌کند^۱. یعنی می‌گوید که نفس قبل از بدن وجود داشته و از آن پس در بدن، چنان که به زندانی در آید، حائل بسته یا بدان تبعید شده است و مرگ دوباره آن را به وطن اصلی و حیات حقیقی خود بازمی‌گرداند. نفس چون به بدن تعلق گرفت آنچه پیش از این تعلق دیده و اندیشیده بود از یاد می‌برد. چنان که پاره‌ای از مردم در برخی از بیماری‌ها آنچه را که آموخته بودند فراموش می‌کنند و چون به تندرستی گرایند دوباره به یاد می‌آورند، و نیز در حال صحت وضع ایام مرض را متذکرند، ولیکن در حال مرض وضع سلامت را به یاد ندارند. پس تعلق نفس به بدن مانند عروض مرض و مفارقت آن از بدن به منزله عود سلامت است. و هم‌چنین نفس در این جهان وضع سابق خود را در جهان برین همیشه متذکر نیست، ولیکن چون دوباره به آن جهان پیوندد وضعی را که در جهان فرودین داشته است به یاد دارد.

پس ارسطو در این دوره در بین نفس و بدن قائل به ثنویت بوده و حلول نفس را در بدن به منزله آغاز دوره آزمایش با دوره زندان و تبعید برای او می‌شمرده و حالتی موقت و عارضی و قسری می‌دانسته و مرگ را وسیله رهایی آن از زندان و بهبودی آن از بیماری می‌انگاشته و سعادت را متعلق به نفوس مفارقه از ابدان می‌شمرده است. تا آنجا که در يك فقره از گفتگوی میداس^۲ و سیلن^۳ با استناد به امثال جاریه گفته است که: «بهتر آنکه ولادت نیابیم، و چون ولادت یافتیم هرگاه بمیریم بهتر از آنکه زنده بمانیم».

هم‌چنین در این رساله کوشیده است که مانند افلاطون دلایلی بر بقای نفس

۱- هاملن ص ۱۸

۲- Midas

۳- Silène

اقامه کند. از آن جمله این دودلیل را در مقابل کسانی که نفس به نظر آنان هم آهنگی^۱ بدن است می آورد :

۱- هم آهنگی ضدی دارد که نا هم آهنگی است و حال آنکه نفس را ضدی نیست.

۲- موجود زنده را آنگاه نا هم آهنگ می گوئیم که بیمار یا ناتوان یا زشت و بی اندام باشد. زیرا که بیماری فقدان ایتلاف در میان عناصر است، و ناتوانی فقدان ایتلاف در میان اجسام متشاکل^۲ مثل گوشت و استخوان و غیر آن است، و بی اندامی فقدان هم آهنگی و ایتلاف در میان اعضاء مانند دست و پا و بینی و چشم است و چون نا هم آهنگی بدن چنین باشد هم آهنگی بدن تندرستی یا توانائی یا زیبایی خواهد بود و چون نفس هیچ کدام از این معانی نیست نفس هم آهنگی بدن نیست.

ماحصل کلام اینکه ارسطو در رساله اودموس مانند افلاطون اعتقاد به تقدم نفس بر بدن و مجرد نفس از بدن و بقای نفس بعد از فنای بدن داشته و بر اثر مطالعاتی که بعداً به تدریج در مسائل پسیکو فیزیک نموده بدانجا رسیده است که ازلیت وابدیت نفس را انکار کند و یا این هر دو را به جنبه ای از نفس که عقل فعال باشد محور سازد. در باره فلسفه - این رساله یکی دیگر از رسائل دوره افلاطونی ارسطوست که فیلودموس^۳ آن را نقل کرده و چیچر ونیز از قول او آورده است و علاوه بر اینها خود ارسطو در کتاب طبیعت بدان ارجاع کرده است^۴.

۱- هم آهنگی همان است که در فصول گذشته ایتلاف نامیدیم Harmonie

Homéomère ()

Philodeme (۳)

(۴) طبیعت ۱۹۴ الف ۳۵ به تلویح نه به تصریح، رجوع شود به هاملن ص ۱۸

در این رساله نیز ارسطو نفس را جوهری مفارق از بدن می‌شمارد و در بین نفس و بدن قائل به دوگانگی است و حالت خواب را حالتی می‌داند که نفس در آن نزدیک به جدائی از بدن و اتصال به ملائکه اعلی است. و از همین رو در عالم رؤیا اقسام پیش گوئی‌ها رخ می‌دهد که امکان تحقق آنها حاصل است، و مرگ صورت کاملی از چنین عالمی است. هم‌چنین راجع به سلسله مراتب اشیاء و اثبات وجود خدا نیز مطالبی در آن وارد شده است که دارای جنبه افلاطونی است و خارج از موضوع بحث ماست، و چیچر و قطعه‌ای از این رساله نقل کرده است که در آن ارسطو عقل را ذات الوهیت می‌شمارد^۱.

پرو تریپتیک - یکی دیگر از آثار دوره افلاطونی است. چه، در اینجا نیز تعلق نفس به بدن مثل دخول او در زندان و به منزله کیفری برای اوست و از امیدواری به اختتام دوره تبعید نفس و فوز او به مرگ و رجعت او به موطن اصلی و جزیره سعادت که نفوس پس از مرگ بدان را می‌یابند و حیاتی که مقرون به معرفت محض و تفکر صرف است به دست می‌آورند سخن می‌رود. حیات جسمانی با تمام مظاهر خود که از جمله آنها جمال بدنی است تحقیر می‌شود و عالمی از ذوات ازلی و مثالی در مقابل اشیاء فناپذیر و بی ارزش این جهان توصیف می‌گردد.

با وجود این باید گفت که در این رساله آثار ارتقائی نسبت به رسائل سابقه پدیدار است. زیرا که در ضمن آن موجودات ذی روح، یا اقلاً حیوانات عالیه، را در ردیف اشیاء طبیعی (در مقابل آثار صناعی) مذکور می‌دارد علی‌الخصوص انسان را موجود طبیعی و مطابق با طبیعت می‌شمارد. منتهی از دو جزء نفسانی و بدنی که در انسان است نفس را جزء حاکم و مقنن و متبوع می‌داند و بدن را جزء محکوم و تابع می‌خواند و نسبت بدن را به نفس مثل نسبت آلتی به صاحب آن می‌شناسد. با این تفصیل چگونه می‌توان بدن را زندانی دانست که نفس برخلاف طبیعت خود در آن قرار گرفته باشد؟ اگر نیز اقتضای طبیعت نفس را مفارقت از بدن و وصول به عالم مجردات بگیریم لا اقل باید

بگوئیم که در جریان تعلق به بدن، که نفس را حاصل شده و گوئی اجتناب ناپذیر بوده است، روابطی با بدن برقرار می‌سازد و آنرا به عنوان آلت خود به کار می‌برد، و بدین ترتیب تلازم درین خود و آن پدید می‌آورد و تخالف آنرا با خود از میان می‌برد. چنین فکری را می‌توان نخستین قدم ارسطو در راه جدا شدن از افلاطون دانست.

اما راجع به عقل در این رساله می‌گوید که عقل جزء عالی نفس است و انسان هیچ چیز را جز برای عقل و فکر نمی‌خواهد، یعنی عقل غایت انسانیت است، و خاصه انسان و ممیز او از سایر موجودات زنده این جهان است. انسانی که محروم از احساس و عقل باشد نبات است و هرگاه تنها از عقل بی‌بهره باشد حیوانی بیش نیست. عقل جنبه نظری کامل دارد، برتر از حوائج عملی زندگانی است، جزء حاکم و قاضی و مطاع نفس است و بالأخره عقل همان خداست و با وجود اوست که حیات فناپذیر بهره‌ای از ابدیت و الهیت دارد. چون عقل غایت نفس و نفس غایت بدن است از همین رو عقل بعد از نفس و نفس بعد از بدن فرا می‌رسد.

کتاب منطقی - از عهد تصنیف پروتیرتیک به بعد آثاری را می‌بینیم که در ضمن آنها افکار ارسطو راجع به نفس چنان جلوه می‌کند که با وجود قرابت و مناسبت با آراء افلاطون تمایلی به تحول دارد، و از جمله آنها بعضی از رسائل منطقی ارسطوست.

در کتاب مقولات قطعه‌ایست که حاکی از تقسیم صفات انسانی از لحاظ تعلق آنها به جسم یا به نفس است. مثلاً بیماری و تندرستی را صفات جسم موجود زنده می‌خوانند و سفیدی و سیاهی را صفات جسم به طور مطلق می‌شمارد و دادگری و پیدادگری را صفاتی که حامل آنها نفس انسانی است می‌داند^۱. این تقسیم بعدها در کتاب نفس مورد مخالفت ارسطو قرار گرفته است. چه، در آنجا چون نفس و بدن را مانند صورت و هیولی در اتحاد طبیعی بایکدیگر دانسته تمام صفات اعم از مادی یا معنوی به موجود زنده‌ای

که مرکب از نفس و بدن است منتسب داشته است^۱. پس کتاب مقولات را از این حیث که برای نفس استقلال قائل شده و آن را حامل صفات خاصی دانسته است می توان به اوایل عهد حیات فلسفی او متعلق دانست^۲.

در قطعه‌ای از آنالو طیفی اول^۳ راجع به ارتباط احوال نفسانی و بدنی و تأثیر آنها بر یکدیگر و امکان قیاس از علائم بدنی به احوال نفسانی در موجود زنده سخن می راند تا بدانجا می رسد که می گوید: «قبلاً این اصل را پذیرفته ایم که نفس و بدن بر هم دیگر تأثیر متقابل دارد» البته حصول این رأی برای فیلسوفی که در محاورات خود نفس را به تمامی جدا از بدن می دانسته و بدن را زندانی برای نفس می شمرده است نشانه تحول آراء او به مرتبه دیگری است. یعنی نمودار آن است که ارسطو با حفظ اعتقاد خود به دوگانگی نفس و بدن این دورا باهم مرتبط و برهم مؤثر می شمارد. وصول به این نظر از طریق پیشرفت مطالعات او در زیست شناسی بوده است.

آنالو طیفی دوم را نیز به قرائنی می توان به دوره انتقال منسوب داشت. زیرا که اولاً بعضی از امثله در آن آمده است که از حیوان شناسی اقتباس شده و نماینده توجه او به مسائل زیست شناسی است، و از همین رو می توان آن را هم عنان کتابهایی مانند تاریخ حیوانات^۴ و اعضاء حیوانات^۵ دانست، و این کتب، چنانکه بعداً خواهیم دید، تعلق به عهد انتقال دارد، مثلاً در ضمن قطعه‌ای از همین آنالو طیفی آمده است که در میان حیوانات آنها که شاخدارند در فك اعلی دندان ندارند و این دو امر همیشه بایکدیگر

(۱) درباره نفس ۴۰۸ ب ۱۱-۱۵

(۲) اگرچه در این مورد بحث زیادی رفته است

(۳) آنالو طیفی اول ۷۰ ب ۷-۱۶

Histoire des animaux (۴)

Parties des animaux (۵)

متلازم است، و عین این مطلب در فقراتی از زیست شناسی نیز تکرار شده است. ثانیاً بعضی از قطعات این کتاب، که در رد نظریه تذکر افلاطونی است، متشابه با قطعاتی از کتاب آلفا از ما بعد الطبیعه است که تعلق به عهد انتقال دارد.

طوبیقا نیز در سلسله رسائلی است که به اواخر عهد اول منسوب است زیرا که با حفظ دوگانگی در میان نفس و بدن آن دورا بایکدیگر در ارتباط می دانند و یکی را آمو و دیگری را مطیع امر آن می شمارد^۱، و این همان نظری است که در پروترپتیک آمده بود. در جای دیگر از امکان تعلق احساس به نفس یا به بدن سخن می گوید^۲ و این برخلاف چیزی است که بعداً در کتاب نفس گفته و همه قوا و احوال موجود زنده را به شیء واحدی که مرکب از نفس و بدن است نسبت داده است. در جای دیگر آن چه را که تعلق به نفس دارد برتر و والاتر از چیزی دانسته است که تعلق به بدن دارد^۳. در جای دیگر نفس را قابل علم یا جهل یعنی حامل اعراض شمرده و در همین فقره ضمناً به جوهریت نفس نیز اشاره کرده است^۴. اینها همه دلیل آن است که ارسطو در طوبیقا قائل به جوهریت نفس و دوگانگی آن با بدن و ضمناً قائل به وجود مناسباتی در بین این دو جوهر است. اماراجع به عقل می گوید که نسبت آن به نفس مثل نسبت بینائی به چشم است، یعنی عقل صورت نفس و غایت آن و کمال مطلوب آن و جزء عالی آن است. کتب طبیعی^۵. - آثار ارسطو در باره طبیعت به قول دیگر^۶ مربوط به عهد نخستین از ادوار حیات ارسطو، یعنی دوره افلاطونی، و هم چنین مربوط به عهد انتقال و تحول افکار است.

۱ - طوبیقا ۱۲۸ ب ۱۴ - ۱۹

۲ - ۱۰۶ ب ۲۱ - ۲۵

۳ - ۱۱۶ ب ۱۲ - ۱۱۸ و ۱۳ الف ۲۹ - ۳۳

۴ - ۱۵۱ الف ۳۲ - ب ۲

۵ - Jaeger

کتاب طبیعت^۱ را مانند همین مؤلف آلمانی به شهادت بعضی از قطعات آن از عهد نخستین می‌دانیم. از جمله قطعه ایست^۲ که در ضمن آن نفس را در سلك موجوداتی مانند اسب یا انسان قرار می‌دهد و به جوهریت آن قائل می‌شود، یعنی آن را مانند این دوشیء دارای وجودی مستقل و قائم به خود می‌شمارد که برای متمیم جوهریت احتیاجی به تعلق به بدن و ترکیب با آن ندارد. در جای دیگر نفس را جزء اشیائی می‌شمارد که مانند آسمان می‌توانند به طور عرضی در مکانی جای گیرند. و حال آنکه در آثار بعدی خود از نفس سلب مکان می‌کند و مکان را متعلق به موجود زنده، یعنی شیء مرکب از نفس و بدن، می‌داند. پس کتاب طبیعت، از این حیث که نفس را جوهری قائم به ذات و مستقل از بدن می‌شمارد، غیر از کتاب هشتم آن، تعلق به عهد افلاطونی دارد.

در کتاب آسمان^۳ قطعه ایست^۴ حاکی از اینکه نفوس موجودات زنده در حال خواب انقطاعی موقت از ابدان خود حاصل می‌کنند که آرامش بدانها می‌بخشد و این قول با قولی که در رسائل او «راجع به فلسفه» آمده بود هم‌عنان است و خصوصیت افلاطونی آن نیک پیداست.

در کتاب کون و فساد^۵ به صراحت قائل به خواص ممیزه روحانی و قدرت به یادآوری و یادگیری برای نفس می‌شود و بدین ترتیب نظر خود را مخالف با رأیی که بعداً در کتاب نفس خواهد یافت، و همه این اعمال و صفات را به موجود زنده‌ای که نفس و بدن در آن بایکدیگر متحد و مرکب است منسوب خواهد ساخت، می‌گرداند.

۱- Physique

۲ - طبیعت ۲۱۲ ب ۱۱ - ۱۲

۳ - De Caelo

۴ - آسمان ۲۸۴ الف ۲۷-۳۴

۵ - Génération et Corruption ۳۳۴ الف ۹ - ۱۵

اما راجع به عقل در کتاب طبیعت^۱، خاصه آنجا که به شرح و نقد آثار آناکساگورس می‌پردازد فقراتی آمده است حاکی از اینکه عقل علت قصوای حوادث طبیعی و جزء عالی نفس و عنصر الهی در انسان است.

از این بحث اجمالی روشن شد که در محاوراتی از قبیل اودموس و پروترپتیک و در باره فلسفه و بعضی از رسائل منطقی مانند طوبیقا و بالاخره رسائل طبیعی او به استثنای کتاب هشتم از طبیعت و کتاب کائنات جو که به دوره نخستین از حیات فلسفی ارسطو مربوط است نظر او در باب نفس و روابط آن با بدن نخست صبغه افلاطونی داشته و اندک اندک روبرو به تعدیل گذاشته است، یعنی با اینکه در ابتدا نفس و بدن را دو جوهر مستقل و مجزا می‌دانسته ولیکن قول به این دوگانگی وجدائی مانع آن نبوده است که رأی خاص او نیز به تدریج ظاهر شود و آثار اعتقاد به ارتباط نفس و بدن با حفظ جدائی آنها از یکدیگر که ممیز دوره دوم از حیات فلسفی اوست پدیدار آید.

۲ - روان‌شناسی ارسطو در مرحله دوم

تاریخ حیوانات. - در این کتاب در ضمن شرح انواع حیوانات امکنه‌ای که این انواع را پرورش می‌دهد و در آن امکنه به وفور می‌توان هر یک از آن انواع را یافت مذکور آمده است. بعضی از محققان مانند راس^۱ و مانسیون^۲ و تمپسون^۳ این مطلب را اهمیت زیادی داده و از دقت در اینکه بیشتر امثله و شواهد از امکنه واقع در مقدونیه و سواحل آسیای صغیر است نتیجه گرفته‌اند که تألیف آن در عهد بلوغ فکری ارسطو یعنی اواسط حیات علمی او و در فواصل بین دو دوره اقامت او در آن بوده است. اگرچه یگر بر خلاف اینان تألیف آن را با سایر کتب زیست‌شناسی در عهد اخیر حیات او می‌داند.

۱ - ص ۱۱۳

۲ - Mansion ص ۳۲۵ از کتاب La Génèse de l'oeuvre d' Aristote

۳ - D' Arcy Thompson و اینها همه به نقل نویسنه در فقره اول از فصل چهارم

چون مانند آن محققان تألیف این کتاب را متعلق به اواسط دوران عمر ارسطو بدانیم تأثیر آن را در کتب لاحقۀ انکار نمی‌توانیم کرد. موضوع این کتاب زیست‌شناسی تطبیقی انسان و حیوانات است. در موارد عدیده از آن از مشابّهات و اختلافات موجوده در بین حیوانات و مخصوصاً در بین انسان و حیوان سخن می‌رود، از قبیل مقایسهٔ جهاز تنفس و معده و خون و گوش و بینی و موی و پشم و تعداد دست و پا و طول قامت و بیماری‌های آنها بایکدیگر و مسائلی از این قبیل و مشابّهت در طرز زندگی و درجهٔ اجتماعی بودن و اختلاف جنس نر و ماده و امثال ذاک.

مطالعهٔ این مشابّهات در بین انسان و حیوانات در تحول فکری ارسطو تأثیر بخشیده و او را بدانجا کشانیده است که، از یک طرف، برخلاف دورهٔ اول که مطالعات روان‌شناسی را تنها دربارهٔ انسان به عمل می‌آورده است آنها را وسعت دهد، و مشترک در بین انسان و سایر انواع حیوان گرداند، و بدین ترتیب بعدها به جای روان‌شناسی انسانی در پی تحقیق از روان‌شناسی عمومی برود و مطالعه در نفس انسان را جزئی از مطالعه در کل نفس بشمارد^۱، از طرف دیگر، این مطالعات ارسطو را واداشته است که باز برخلاف دورهٔ اول نظریهٔ افلاطونی را مبنی بر تنازع نفس و بدن و محبوس بودن نفس در بدن که در اواخر همان دوره نیز به تدریج رو به ضعف می‌گرائیده است ترك نماید و انسان را از این لحاظ که وجود زنده ایست در بین مجموعهٔ موجودات زندهٔ دیگر قرار دهد و در سلسلهٔ تکامل طبیعی موجودات پست‌تر را بالقوه در موجودات عالی‌تر جای بخشد. به‌طوری که انسان را در کمال نوعی خود و اجداد صور ذاتیۀ حیوان و نبات و جماد شمارد و بنای زیست‌شناسی و علی‌الخصوص روان‌شناسی را بر مبنای اتصال تأسیس کند. چنانکه در یک فقره از این کتاب پس از بیان مشابّهات انسان و حیوان و تشبیه تکامل انسان از سنین کودکی تا بزرگی به تکامل تدریجی طبیعت، که موجودات پست‌تر را به موجودات عالی‌تر اتصال و ارتباط می‌بخشد، چنین می‌گوید: «بعضی از صفات

نفسانی در حیوان و انسان یکی است و در بعض دیگر تشابه زیادی در بین آنهاست .
 بالاخره در بعضی از آن صفات تنها می توان قائل به تمثیل شد .^۱ و منظور او از صفت
 اخیر عقل است چنانکه بلافاصله قبل از این عبارت بدین معنی تصریح کرده یعنی
 عقل را صفت ممیزه ای برای انسان شمرده است که فقط خواصی مشابه با آن در حیوانات
 دیگر مشهود است ، و به عبارت دیگر ، عقل انسانی و غریزه حیوانی با وجود مغایرت
 بایکدیگر متقارن و متناسب است .

بدین ترتیب نظر ارسطو به آنجا می رسد که در بین انسان و حیوان از یک طرف
 وجه تمیزی قائل شود و از طرف دیگر سلسله ای از مشابهات را در یابد تا در کتب آتیه
 از این مشهودات استنباط کلی و فلسفی نماید .

اعضاء حیوانات . - در این کتاب که به سبب مراجعاتی که به تاریخ حیوانات
 دارد بعد از آن تألیف شده است دوگانگی نفس و بدن به تمامی از میان رفته و حتی
 اشاره ای نیز بدان نیامده است . نفس و بدن بر حسب این کتاب باهم تطابق دارد و
 بالطبع اشتراك عمل یافته است و همین اشتراك نمودار موجود زنده است . در جایی
 می گوید: « بعضی که نظرشان درباره اشیا دور از دقت است نفس را از آتش یا چیز دیگری
 از همین قبیل می دانند ولیکن بهتر آن است که بگویند که نفس با بدنی از نوع آتش اتحاد
 دارد . چه ، تغذی و حرکت اعمال نفس است و این هر دو با حرارت به کار می افتد .
 بنابراین هرگاه نفس را از آتش بدانیم بدان می ماند که اره یا مته را با نجاری و صنعت
 نجار ، به همان دلیل که کار به اشتراك آزدو (یعنی اره و نجار) تحقق می یابد ، اشتباه
 کنیم . » این قطعه از یک طرف ارتباط و اتحاد دقیق نفس و بدن را می رساند و از طرف
 دیگر نشان می دهد که موجود زنده مرکب از قوای فیزیکی و شیمیائی نیست ، بلکه
 زندگی مقتضی چیزی است که اختصاص به خود آن دارد و آن نفس یا مبدأ حیات است
 و همین مبدأ است که امور فیزیکی و شیمیائی را در امتداد معینی به جهت معلومی متوجه

می‌سازد بی آنکه با آن دو مشتبه گردد . به علاوه در موارد عدیده از این کتاب نفس را را در بدن می‌داند و قلب را که در قسمت قدامی وسط بدن قرار دارد مبدأ حیات و حرکت و احساس می‌شمارد .

اما برای این تقریر این تبصره را باید افزود که کتاب اول از این تصنیف در عهد جدیدتری نگارش یافته است . چه ، در ضمن آن موجود زنده را نیز مثل اشیاء بی جان دارای دو جنبهٔ مادی و صوری دانسته و نفس را در آن به منزلهٔ صورت و بدن را به منزلهٔ ماده گرفته است . و مخصوصاً این مطلب را نیز قید کرده است که هرگاه تمام نفس در در حکم صورتی برای بدن نتواند بود لا اقل جزئی از آن چنین است ^۱ . البته این قید برای استثنای عقل از سایر قوای نفسانی است چنانکه در کتاب نفس نیز چنین کرده است . اهمیت این قول از این لحاظ است که حاکی از تحولی در رأی ارسطو از عهد انتقال به عهد اخیر است . و به همین سبب زمان نگارش این جزء از کتاب را مؤخر بر اجزاء دیگر می‌شماریم .

حرکت حیوانات . - در این کتاب قطعاً نیست بدین مضمون که موجود زنده را بر سیاق مدینه‌ای که نظامی در حکومت آن باشد می‌توان دانست . چه ، اگر نظام در مدینه چنانکه باید حاصل باشد هیچ گونه احتیاجی به وجود رؤسائی که هر کدام از آنها مأمور ادارهٔ هر کدام از اعمال مختلف باشد نیست . هر فردی به سهم خود به همان ترتیب که او را مکلف ساختند کاری انجام می‌دهد و هر کاری بر حسب عادت کار دیگری را به دنبال می‌کشد . در موجودات زنده نیز حال بر این منوال است و اعضای مختلف بر حسب طبیعت خاص خود اعمالی را که ارتباط به هریک از آنها دارد انجام می‌دهد ، و به همین سبب لازم نیست که در هریک از این اعضاء نفسی باشد . بلکه همینکه نفس در عضوی از بدن که اولیت دارد قرار گیرد اجزاء دیگر بر حسب اتحاد طبیعی

۱ . اعضاء حیوانات ۶۴۰ ب ۲۲ - ۲۵ و ۶۴۰ ب ۲۹ - ۶۴۱ الف ۱۴ و ۶۴۱ الف

۱۴ - ۷۱ و ۶۴۱ الف ۱۷ - ۲۳

خود با آن زندگی می کنند و طبیعت کاری را که خاص هر يك از آنهاست انجام می دهند^۱. همین مقایسه را به بیانی کوتاه تر در رساله اعضا حیوانات نیز که شرح آن گذشت می بینیم و محلی که نفس در آن قرار دارد در این کتاب «عرش^۲ بدن» نام گرفته است^۳.

نظر مکانیستی ارسطو در این دوره. - پس آنچه از آثار این دوره پیداست

این است که ارسطو به تمایز نفس و بدن عقیده دارد، ولیکن در همان حال توافق کامل آن دورا بایکدیگر نیز می پذیرد. آثار این عقیده را در رسائل سابقه جستجوگریخته می توانستیم دیدم منتهی در این عهد ثبوت و رسوخ یافته و بر روی بیگانگی نفس و بدن که نظر افلاطونی است خط بطلان کشیده است. این عقیده بر مبنای مکانیسم استوار است، یعنی مستلزم قول به نفسی و بدنی است که هر کدام برای خود وجودی و بر جای خود قرار دارد، و ضمناً بایکدیگر نیز در ارتباط و تفاعل است، و، علاوه بر این، اعتقاد ضمنی به اجزاء نفس و مغایرت آنها بایکدیگر و تخصیص آلتی در بدن به هر کدام از آنها از خلال آن پیداست. مثلاً آن جا که قلب را مرکز نفس می پندارد اشاره به نفس حساسه می کند، چنانکه گوئی نفس را اقسامی است، بی آنکه تصریح بیشتری نماید، و در مقابل نفس از نفس دیگری که مرکز دیگری دارد نام ببرد و در يك فقره از کتاب اعضا حیوانات از اهمیت حجاب حاجز دم می زند و آن را حامل و حاجبی در بین حفره بطنی و قلب می شمارد، تا قلب را که مرکز نفس حساسه است از اضطرابات حاصله در مرکز تغذی محفوظ دارد. در واقع به نظر او طبیعت جزء اشرف بدن حیوان را که مرکز نفس حساسه است از جزء اخس آن جدا ساخته و در بین آن دو جزء نیز حافظ و مدافعی به نام حجاب حاجز به کار گماشته است.^۴

۱- De Motu animalium ۷۰۳ الف ۲۹ - ب ۲

۲- Acropôle

۳- اعضا حیوانات ۷۰ الف ۲۳ - ۲۶

۴- اعضا حیوانات ۶۷۲ ب ۱۳ - ۲۲ مشابهاً این عقیده را با نظر افلاطون نباید

مورد غفلت قرار داد.

در عقیده‌ای که ارسطو در عهد نخستین داشت نفس از بدن جدا بود و با آن تعارض داشت. در عهد دوم نفس از بدن جداست ولیکن با آن تطابق و تلازم دارد، یعنی هنوز ارسطو قائل به اتحاد جوهری نفس و بدن و تشکیل جوهر واحدی از ترکیب آن دو نگردیده بلکه قائل به تلازم آنها شده است که بیشتر جنبه عرضی دارد، و به همین سبب نظر او را در این عهده می‌توان مبنی بر اختیار آلت برای نفس بر اساس مکانیسم^۱ دانست. پس از این عهد فکر ارسطو بدانجا سیر می‌کند که در بین نفس و بدن قائل به وحدت حقیقی جوهری شود تا با قبول این وحدت بتواند غایت^۲ درونی موجود زنده را تبیین کند. پس در این عهد قائل به وحدت عرضی در بین نفس و بدن است، ولیکن گوئی چنین وحدتی او را راضی نمی‌دارد، بلکه خواهان وصول به وحدت جوهری است. آثار این تمایل از بعضی از فقرات کتب او پیداست. چنان که در قطعه‌ای که منقول از جزوه‌ای درباره «درازی و کوتاهی عمر» است گوید: «هرگاه نفس بر حسب طبیعت خاصه خود در بدن نمی‌بود، بلکه هم‌چنان که علم در نفس است نفس نیز به همان ترتیب در بدن می‌بود، می‌بایست بتوان نفس را به نحو دیگری جز آنچه از فنای بدن ناشی می‌شود نیز فنا پذیر دانست، و معلوم نیست که چنین باشد. پس باید قبول داشت که اتحاد نفس با بدن به قسم دیگری است^۳» یعنی چون به وضوح می‌بینیم که وجود نفس ناشی از وجود بدن است، و فنای نفس نیز تنها در موقعی که بدن فنا می‌پذیرد حاصل می‌شود، باید اتحاد آنها را جز به طریق اتحاد عرضی یا موقت دانست. بدین ترتیب تمایل ارسطو به دخول در مرحله سوم از حیات فکری خود پیدا می‌شود و تعبیر صریح این تمایل را می‌توان در یکی دیگر از کتابهای او در زیست‌شناسی به دست آورد:

طبیعیات صغری. - طبیعیات صغری^۴ کتاب واحدی نیست که بایک نظر و

۱ - Instrumentalisme mécaniste

۲ - Finalisme

۳ - ۴۶۵ الف ۲۷ - ۳۲

۴ - Parva naturalia

در يك زمان تأليف يافته باشد، بلكه مجموعه‌ای از كتب مختلفه است كه گرد آورده و چنین نامی بدان داده‌اند و این اطلاق به مرور جزء سنن گردیده است . بعضی از كتب این مجموعه تعلق به عهد انتقال و بعضی دیگر تعلق به عهد اخير دارد و از روی مضامین آنها می‌توان این دودسته را از يكدیگر تمییز داد . به ترتیب ذیل :

۱ - آنچه تعلق به عهد انتقال دارد : « جوانی و پیری » « زندگی و مرگ »

« دربارهٔ تنفس »

۲ - آنچه تعلق به عهد اخير دارد : « حس و محسوس » ، « حافظه و تذكر » ،

« خواب و بیداری » ، « رؤیا » ، « پش گوئی به وسیلهٔ رؤیا »

در ضمن دستهٔ اول از رسائل قطعاتی است كه عیناً مؤید فقرات منقوله از كتاب

اعضاء حیوانات است . نفس را با اینکه دارای ماهیت غیر جسمانی می‌داند مگر آن را در جزئی و آلتی از بدن ، خاصه در عضوی كه مؤثر بر اعضاء دیگر بدن باشد ، می‌شناسد^۱ .

بعضی از آلات حواس را در قلب و بعضی دیگر را در سر می‌داند^۲ . به سبب ارتباطی كه

زوال حرارت قلب با انطفاء شعلهٔ حیات دارد قلب را مگر هر دو نفس نباتی و حیوانی

در حیوانات خون‌دار می‌شمارد^۳ . در حیوانات بی‌خون عضوی را كه قرینهٔ قلب است

قائم مقام آن می‌داند و تنفس را نیز مربوط به همین عضو می‌شمارد^۴ . بدین ترتیب در این

رسائل نفس را واقع در بدن و مرتبط با بدن می‌داند بی‌آنكه آن را كمال بدن و یا صورت

بدن بخواند و قائل به وحدت جوهری در بین نفس و بدن باشد .

اما دستهٔ دوم از رسائل نمودار تحول بیشتری است و متعلق به عهد اخير حیات

ارسطوست و مقارن با دورمایست كه كتاب نفس در آن تصنیف شده است . قطعه‌ای از

حس و محسوس حاکی است كه ظهورات عمدهٔ حیات ، كه از جملهٔ آنها احساس و حافظه

۱ - جوانی و پیری ۴۶۷ ب ۱۳ - ۱۶

۲ - جوانی و پیری ۴۶۹ الف ۲۰ - ۲۳

۳ - ۴۶۹ الف ۹ - ۲۰ و ۴۶۹ الف ۵ - ۷

۴ - تنفس ۴۷۴ الف ۲۵ - ب ۳ و ۴۷۸ الف ۲۸ - ۳۰

وجرات و شوق و لذت و الم است ، هم به نفس و هم به بدن تعلق دارد ^۱ ، و این همان تبیین پسیکوفیزیکی است که در کتاب نفس نیز تأیید شده است ^۲ . در باب ارتباط فکر و احساس و طرز انفعال حواس در مقابل اشیاء نیز مطالبی مشابه با کتاب نفس در همین رساله حس و محسوس می توان یافت . در کتاب حافظه و تذکار که ارجاعات آن به کتاب نفس مؤید تأخر زمانی آن بر این است ^۳ بارها تلازم تفکر را با احساس بیان می دارد ، و درباره پیدایش آمدن احساس نیز عیناً همان مثال نقش مهر را بر روی موم که در کتاب نفس آمده است می آورد ^۴ ، و قوه ذاکره را که برعکس حافظه اختصاص به انسان دارد مرتبط به جسم می شمارد ، و می دانیم که اعتقاد به جسمانیت همه آثار حیاتی غیر از تفکر وجه همیز کتاب نفس است . در کتاب خواب و بیداری احساس را مربوط به وجود زنده ای که مرکب از نفس و بدن است می داند ، یعنی به شهادت این کتاب احساس عملی از نفس به وسیله بدن است و تنها اختصاص به نفس ندارد . زیرا که نفس را به تنهایی حالت انفعالی نیست و بدن نیز جدا از نفس احساس نمی تواند داشت ^۵ و این نظر مطابق با عقیده ارسطو در کتاب نفس است . به علاوه در این کتاب ارجاعاتی نیز به کتاب نفس آمده است . در کتاب رؤیا که باز ارجاعی به کتاب نفس دارد ^۶ تعریفی از تخیل به عمل آمده که عیناً همان تعریف کتاب نفس است ، با این اختلاف که تعریف کتاب نفس متکی بر استدلال است ^۷ ولیکن تعریف کتاب رؤیا چنان آمده که گوئی قبلاً معلوم و مدلل

۱ - حس و محسوس ۴۳۶ الف ۷ - ۱۰

۲ - درباره نفس ۴۰۳ الف ۱۶ - ۱۸

۳ - مثلاً درجائی می گوید : « قبلاً از تخیل در رساله نفس سخن گفته ایم و تفکر بدون بدون تصاویر خیالی امکان نمی پذیرد » ۴۴۹ ب ۳۳ - ۴۵۰ الف ۱

۴ - حافظه و تذکار ۴۵۰ الف ۲۵-۳۲ و درباره نفس ۴۲۴ الف ۱۷ - ۲۱

۵ - خواب و بیداری ۴۵۴ الف ۷ - ۱۱

۶ - رؤیا ۴۵۹ الف ۱۴ - ۱۵

۷ - درباره نفس ۴۲۸ ب ۳۰ - ۴۲۹ الف ۲

گردیده است^۱.

از میان کتب زیست‌شناسی کتاب تکون حیوانات بی‌شبهه تعلق به عهد اخیر دارد و درمسأله کمال ومسأله عقل هم عنان کتاب نفس است.

مابعدالطبیعه . - یگر « مابعدالطبیعه » را کتابی که تمام قطعات آن يك جا و به عنوان کتاب واحد یا اجزائی از مجموعه واحد تدوین گردیده باشد نمی‌شناسد . بلکه به قول او که رأی صحیح نیز همان است^۲ هر کدام از کتب یا فصول بعضی از کتب درارمنه مختلفه تألیف یافته و گویا پس از مرگ ارسطو به صورت مجموعه واحدی تنظیم شده است . دو کتاب « آلفا » و « بتا » باید کمی بعد از سال ۳۴۸ ، و محتملاً در ایام اقامت ارسطو در آسوس^۳ ، تألیف شده باشد ، و قدیم‌ترین کتب این مجموعه است . مسأله روابط نفس و بدن در این دو کتاب مسکوت است . کتاب « نو » بتمامه و کتاب « مو » از سطر ۲۷ از ص ۱۰۸۶ الف از فصل نهم تا آخر آن فصل و هم چنین فصل دهم این کتاب را نیز قدیم‌تر از سایر کتب می‌داند . اما فصول اولیه کتاب « مو »، یعنی از فصل اول تا سطر ۲۱ از ص ۱۰۸۶ الف از فصل نهم، را متعلق به عهد جدیدتری می‌شمارد . در فصل دوم این کتاب قطعه ایست حاکی از اینکه « خطوط چگونه از حواهر تواند بود ؟ - البته جوهریت آنها از این حیث نیست که صورت است ، چنانکه نفس مسلماً چنین است ، یا از این حیث هم نیست که ماده است ، چنانکه بدن چنین است . »^۴ از این فقره به خوبی پیداست که نفس را مانند صورت و بدن را مانند ماده می‌گیرد و این اصطلاح همان است که در کتاب نفس نیز به کار رفته است با این تفاوت که تعبیر کتاب نفس صریح تر و مؤکد تر است ، ولیکن تعبیر کتاب « مو » مقرون به احتیاط بیشتری است . بنا بر این فصول اولیه کتاب « مو » را می‌توان در عهدی دانست که ارسطو می‌خواهد دوره انتقال را ترك

۱ - رؤیا ۴۵۹ الف ۱۷ - ۱۸

۲ - بسیاری از محققان دیگر نیز در این رأی با او موافقند . «روبن فکریونانی ص ۳۶۵»

۳ - Assos

۴ - مابعدالطبیعه ، مو ۱۰۷۷ الف ۳۲ - ۳۴

بگوید و به دوره تصنیف کتاب نفس برسد ، و این امر شاید مقارن ایام اقامت دوم او در آتن (۴۳۶ - ۳۳۰) باشد . کتاب « گاما » و فصل اول از کتاب « اپسیلون » که ذیل کتاب « بتا » است به عقیده یگر از کتب قدیمه مابعدالطبیعه است . در کتاب « گاما » مسأله نفس و بدن را نمی بینیم اما در فصل اول از کتاب « اپسیلون » قطعه ای وجود دارد^۱ که در صحت نظریه یگر تردید حاصل می کند چه ، در این قطعه ، پس از آنکه اشیائی را که با ماده متحد است و به همین سبب در معرض تغییر قرار دارد موضوع علم طبیعی می داند ، آن قسم از نفس را نیز که اتحاد ذاتی با جسم دارد و به طور مستقل باقی نمی ماند جزء همین دسته از اشیاء می شمارد ، و این همان قسم از نفس است که بعدها در رساله نفس آن را کمال جسم می نامد . به شهادت همین قطعه می توان این فصل را برخلاف نظریه یگر به زمانی مؤخر ، اندکی قبل از تصنیف کتاب نفس که از آثار سالهای آخر عمر ارسطوست ، نسبت داد . در مورد کتاب « کاپا » یگر می گوید که هشت فصل آن از اقدم کتب این مجموعه است ، و علاوه بر این فصل دوازدهم آن را نیز می توان به عهد قدیم تری برد . چه ، قطعه ای از آن حاکیست که نفس و بدن هر دو مورد تغییر واقع می شود و حال آنکه در کتاب نفس آنچه مورد تغییر است نه نفس و نه بدن ، بلکه وجود مرکب از این دو ، ست ، و روی هم رفته باید گفت که این قسمت از کتاب « کاپا » مستخرجاتی از کتاب طبیعت است^۲ - در کتاب « زتا » قطعاتی است^۳ حاکی از اینکه موجود زنده نیز مثل اشیاء بی جان مرکب از ماده و صورت است ، و در این ترکیب نفس به منزله جوهر صوری است . و بیان او طوری نیست که حاکی از این باشد که این

۱ - اپسیلون ۱۰۲۵ ب ۳۴ - ۱۰۲۶ الف ۶

۲ - روبن هفت فصل اول کتاب « کاپا » را تحریر دیگری از کتب « بتا و گاما و اپسیلون » و مابقی آن را منقول از کتاب طبیعت می داند (فکر یونانی ص ۳۶۶)

۳ - از جمله ۱۰۳۳ - ب ۲۴ و ۱۰۳۵ ب ۱۴ - ۱۶ و ۱۰۳۶ الف ۳۱ - ب ۳ و ۱۰۳۷ الف ۵ - ۷

تعریف را نخستین بار درباره نفس می کند . بلکه چنان است که گوئی نظر کلی را که قبلاً تقریر و اثبات شده است به یاد می آورد . در صورتی که در کتاب نفس بیان او در ذکر همین تعریف طوری است که گوئی نظر بدیع و بی سابقه ای را اظهار می دارد . و از این رو شاید بتوان گفت که تألیف کتاب «زنا» بر تألیف کتاب نفس مقدم نمی تواند بود . در کتاب «انا» نیز قطعاتی از این قبیل موجود است ^۱ که در ضمن آنها قول به اینکه نفس به منزله صورت بدن است تکرار می شود ، و به اشکالی که این قول در وجود انسان از لحاظ جنبه عقلی با آن مواجهه می شود اشاره می گردد .

بالأخره در پایان این کتاب همه آراء دیگری را که درباره موجود زنده شایع و متداول است رد می کند ، و در ضمن آنها رأی سابق خود را نیز که در کتاب جدل و امثال آن آمده و نفس و بدن را دو شیء متمایز گرفته بوده است انتقاد می نماید ، و اتحاد نفس و بدن را به منزله اتحاد صورت و ماده یا قوه و فعل به ثبوت می رساند . کتاب «تتا» را نیز می توان در سلك همین کتابها دانست . کتاب «لاندا» را بعضی از محققان مانند یگر ، غیر از فصل هشتم آن ، متعلق به عهد افلاطونی می دانند ، و بعضی دیگر از قبیل مانسیون ^۲ آن را از عهد اخیر می شمارند ، و این رأی را با توجه به اقوالی که در مناسبات نفس و بدن در این کتاب آمده است می توان معتبر دانست . این اقوال ^۳ مشعر به اتحاد نفس و بدن است ، و این اتحاد را در سلك اتحاد صورت و ماده می آورد ، یعنی مطابق با نظری است که در رساله نفس آمده است .

کتاب اخلاقی. - در اخلاق اودموس، گویانکه بعضی از محققان آن را از آثار خود اودموس دانسته و انتساب آن را به ارسطو تأیید نکرده اند ، بهر صورت قطعاتی

۱ - کتاب انا ۱۰۴۳ ب ۲۹ - ۳۶ و ۱۰۴۳ ب ۲ - ۴

۲ - Mansion : Revue Néoscholastique De la philosophie 29 (1927) -

به نقل نویسنده .

۳ - لاندا ۱۰۷۰ ب ۳۶ - ۱۰۷۱ الف ۱۰۷۵، ۴ ب ۳۴ - ۳۰

وجود دارد^۱ که حاکی از مطابقت با افکار ارسطو در عهد انتقال است. بدین معنی که نسبت نفس را به بدن مثل نسبت کارگر به ابزار خود و نسبت خواجه به بنده خود می‌شمارد، و بدن را مثل بنده یا مثل ابزار بی‌جانی می‌داند، و بدین ترتیب قائل به مغایرت نفس و بدن و ارتباط آن دو بایکدیگر می‌شود، نه اینکه مثل دور مؤخر قائل به اتحاد و اتصال آن دو باشد.

در اخلاق نیکوماخس نیز قائل به تمایز نفس از بدن است، و فی‌المثل فضیلت اخلاقی را از خصوصیات نفس می‌شمارد و مربوط به بدن نمی‌داند^۲. و حال آنکه در کتاب نفس هیچ‌گونه صفتی مخصوص به نفس، که ارتباطی با بدن نداشته باشد، نیست. و همین ارسطو در این کتاب هنوز خود را جزء افلاطونیان می‌شمارد^۳ و در تقسیم خیر و اقسام سه‌گانه آن که خیر خارجی و خیر بدن و خیر نفس باشد^۴ از رسائل اودموس^۵ و نوامیس^۶ افلاطون تبعیت می‌کند، و بر عکس کتاب نفس، هم نفس و هم بدن را جوهر می‌شمارد^۷ و رابطه نفس و بدن را مانند رابطه کارگر و ابزار می‌شناسد، و قائل به هیچ‌گونه مشارکتی در میان آنها نمی‌شود^۸. اینها همه دلالت بر آن دارد که کتاب اخلاق قبل از کتاب نفس، در عهد انتقال فکر ارسطو از عهد افلاطونی به عهد اخیر، تألیف یافته است^۹.

۱ - اخلاق اودموس ۱۲۴۲ الف ۲۸ - ۲۹ و ۱۲۴۱ ب ۱۷ - ۱۲۲۹ و ۲۴ ب ۱۸ - ۲۲ و ۱۲۲۱ الف ۱۳ و ۱۲۱۹ الف ۲۳ - ۲۵ و از جمله این محققان که انتساب این کتاب را تأیید نکرده‌اند لئون روبن است (فکریونانی ص ۱)

۲ - اخلاق نیکوماخس ۱۰۹۸ الف ۱۵ و ۱۷ و ۱۱۰۲ الف ۱۶ - ۱۷

۳ - ۱۰۹۶ الف ۱۴ - ۱۵

۴ - ۱۰۹۸ ب ۱۲ - ۱۵

۵ - Euthydème

۶ - Lois

۷ - ۱۱۱۷ ب ۲۳ - ۲۴

۸ - ۱۱۱۶ الف ۳۲ - ۳۵

۹ - این قول با فحوای کلام یگر که اخلاق نیکوماخس را مقارن کتاب نفس می‌دانند مغایر است

کتاب سیاست . - این کتاب نیز به قول محققان مجموعه‌ای از آثار جداگانه

است^۱ که در عهد مختلف تصنیف شده است^۲ . ولیکن با مراجعه به شواهدی که می‌توان از فصول مختلف آن آورد نظر ارسطو را درباره روابط نفس و بدن در همه این فصول می‌توان مطابق مشرب او در عهد انتقال دانست . زیرا که در این کتاب قائل است که نفس نیز مانند بدن پیر می‌شود و حال آنکه نفس را در کتاب نفس به خودی خود قابل آنکه پیر یا ناتوان شود نمی‌داند^۳ و ترکیب دولت را از عناصر غیر متشابه خود مانند ترکیب گروه اقتصادی از خواجه و بنده و مانند ترکیب موجود زنده از نفس و بدن می‌شمارد ، و بدین ترتیب نفس و بدن را باهم متغایر و نسبت آنها را به یکدیگر مثل نسبت حاکم و محکوم یا خواجه و بنده می‌شناسد . در تقسیم قوای نفس متمایل به رأی افلاطونی است و اینها همه با آراء او در کتاب نفس مغایرت دارد ، و اتحاد جوهری نفس و بدن را چنانکه در مورد صورت و ماده است نمی‌رساند .

عقل در عهد انتقال . - در عهد اول ارسطو عقل را جدا از بدن و مافوق آن

می‌شمرد و امر الهی متعالی در وجود انسان می‌دانست . در عهد انتقال عقل را قوه‌ای برای عمل تجربیدی و شهودی می‌شناسد ولیکن در باب روابط عقل با نفس غیر ناطقه سخنی به میان نمی‌آورد . از مطالعه این آثار پیدا است که در این دوره هنوز این مسأله که در کتاب نفس از رؤس مسائل و شاید مطلب اصلی خواهد بود برای او طرح نشده است . سبب آن اینکه در این دوره ارسطو نفس را من حیث المجموع غیر مادی و قائم به خود می‌دانسته، و به همین سبب می‌توانسته است بدون هیچ گونه اشکالی تعقل را ، که

۱ - روبن ، فکر یونانی ص ۳۲۱

۲ - یگر به نقل نوینس

۳ - سیاست ۱۳۱۱ ب ۱ - ۳ و ۱۳۲۳ ب ۱۶ - ۲۱ و ۱۳۲۴ ب ۱۷ - ۱۹ و

۱۳۳۳ الف ۳۴ - ۲۷ و ۱۳۳۲ الف ۳۹ - ۴۲ و ۱۳۳۲ ب ۱۶ - ۲۳ و ۱۳۳۳ الف

۱۶ - ۱۸ و ۳۷ - ۳۹ و ۱۲۵۴ الف ۳۴ - ۳۶ و ۱۲۵۳ الف ۲۰ - ۲۲

آن نیز روحانی محض است، به نفس اسناد کند. بدین ترتیب باید گفت که مسئله عقل، یعنی کیفیت ارتباط عقل و نفس، آنگاه برای ارسطو مطرح می شود که نفس را صورتی برای ماده بدن می داند و دارای ترکیب اتحادی با آن می شمارد. بهترین شاهد این مطلب قطعه ایست که قبلاً در ضمن بحث از کتاب اعضاء حیوانات بدان اشاره شد. ارسطو در این قطعه، پس از اینکه نفس را صورت بدن می شمارد، این سؤال را می کند که آیا نفس به تمامی صورت بدن است یا جزئی از آن را چنین باید شمرد. اگر نفس به تمامی صورت بدن باشد علم به نفس نیز مانند علم به بدن جزء علم طبیعی می شود، و اشیاء محسوس که متعلق معرفت نفس است و اشیاء معقول که متعلق معرفت عقل است جملگی موضوع همین علم می گردد^۱ و بدین ترتیب علم طبیعی علم به تمام اشیاء می شود. در اینجا است که مسئله عقل به میان می آید، تا در ضمن حل آن معلوم شود که آیا عقل با نفس یکی است و هر دو با هم شیء واحدی را پدید می آورند که همان صورت بدن باشد، یا عقل جوهری غیر از نفس است؟ و هم چنین آیا نفس صورت جوهری همه موجودات زنده است، یا استثنائی نیز برای این حکم وجود دارد؟ - در مورد نباتات و حیوانات شکی نیست که نفس صورت بدن است. اما در مورد انسان که اکمل موجودات این جهان است اشکالی وجود دارد و آن اینکه با چنین فرضی انسان در ردیف اشیائی که عرضۀ کون و فساد و تابع قوانین طبیعی است وارد می شود. زیرا که اگر عقل که خاصۀ انسان است امر طبیعی باشد، چون متضایقان موضوع علم واحد است، معقولات نیز در شلک اشیاء طبیعی در می آید و جهان غیر محسوس و امور ما بعد الطبیعه یعنی تمام امور کالی و مجرد معنی خود را از دست می دهد. پیدا است که ارسطو به چنین نتیجه ای قانع نمی تواند بود. زیرا که او نیز مانند افلاطون قائل به وجود اشیاء فوق طبیعی و غیر حسی است، منتهی نحوه وجود آنها و طریق معرفت بدانها در نظر دو حکیم متفاوت

است. حتی ارسطو علاوه بر قبول امور نامحسوس و مجرد عقیده دارد که محسوسات نیز باید بدوسیله مجردات تبیین شود چه، لزوم تبیین شیء مادون با شیء مافوق در مذهب اوقاعده کلی است. پس ناچار باید به قوه غیرمادی نیز در انسان قائل شود که فعالیت آن غیر جسمانی است، یعنی از يك طرف نفس را صورت بدن بشمارد، و از طرف دیگر عقل یا نفس ناطقه را استثناء کند. چنین استثنائی در دوره تحول فکری ارسطو امکان پذیر است. زیرا که هنوز به تبع افلاطون نفس را منقسم به اجزاء مختلف می شمارد، که بعضی از آنها مشترك در بین نبات و حیوان و انسان، بعضی دیگر مربوط به حیوان و انسان و جزئی از آن نیز خاص انسان است. و چون بتوان قائل به اجزائی برای نفس بود لازم نیست که نفس انسان را یکجا و به تمامی صورت بدن بدانیم بلکه می توانیم جزئی از آن را چنین بشماریم و همین جزء یا اجزاء است که موضوع علم طبیعت است. (۱)

البته پیداست که این راه حل اعتبار موقت دارد، و تنها در عهد انتقال مقبول تواند بود، و در آخرین مرحله از حیات فکری ارسطو که نفس به وحدت می گراید و انقسام آن به اجزاء بی اعتبار می شود برای حل این مسأله نیز راه دیگری باید در پیش گرفته شود:

۳- روان شناسی ارسطو در مرحله سوم

در سیر تحولی فکر ارسطو دیدیم که چگونه از رأی افلاطونی، مشعر به مغایرت نفس و بدن، آغاز می کند، و به اولین قول مستقل خود در باب اینکه جزئی از نفس صورت بدن است می رسد، و از رساله اودموس تا رساله «فلسفه» و از آنجا به رسائل طبیعی و اخلاقی چه مسیری را طی می کند و چگونه مطالعاتی در علم طبیعت و زیست شناسی او را بدینجا می رساند که تباین نفس و بدن را اندك اندك مورد تردید قرار دهد، تا

به کتاب اول از رساله اعضاء حیوانات برسد، در آن کتاب صراحه^۱ جزئی از نفس را صورتی از بدن بشمارد. و آنگاه از این رساله به کتاب نفس منتقل شود و در این کتاب و کتبی که هم زمان با آن یا بعد از آن تألیف شده است، مثل بعضی از اجزاء ما بعد الطبیعه و قسمتی از طبیعیات صغری و تکون حیوانات، آخرین نظر خود را درباره نفس اظهار دارد.

درباره نفس - این کتاب، برعکس قول بعضی از محققان^۱، کتابی نیست که از اجزاء متفرق و غیر مرتبط تشکیل یافته باشد. بلکه، نظر واحدی که در تصنیف آن بوده است در سراسر اجزاء آن نمایان است و ارتباط این اجزاء به یکدیگر و وحدت تألیف قابل انکار نیست. نخست اهمیت موضوع و اشکالاتی که در بحث راجع بدان وجود دارد بیان می شود، آنگاه روش تحقیق و مطالعه مورد بحث قرار می گیرد، پس از آن آراء پیشینیان درباره نفس ذکر و نقد می شود، تارائی مختار و صحیح به دست آید و تعریف نفس معلوم گردد و از آن پس قوای آن ذکر شود و سلسله مراتب این قوا از قوه نامیه تا قوه ناطقه تشریح گردد، و در این کتاب در جریان بحث جا به جا اشارات و ارجاعاتی به فصول مختلف آن به عمل می آید و هرگونه شکی را در باب وحدت تألیف زایل می سازد.

در این کتاب ارسطو مطالعه نفس را مربوط به علم طبیعی می داند^۲ و نفس را به تمامی صورت بدن می شمارد، بی آنکه جزئی از آن را استثناء کند. زیرا که نفس را اجزائی نیست ولیکن با این همه استقلال عقل را همچنان محفوظ می دارد و برای رفع این تناقض در پی چاره جوئی بر می آید. چون در تعریف نفس می گوید که « کمال اول برای جسم طبیعی است که دارای حیات بالقوه باشد » اولین نتیجه ای که از آن به دست

۱- مثل یگر

۲- درباره نفس ۴۰۳-الف ۲۶-۲۷

می‌آورد وحدت نفس و بدن در موجود زنده است. و این برخلاف نظر افلاطونی او در مرحله نخستین است، که برطبق آن نفس مجزا و مستقل از بدن بود، و هم چنین برخلاف نظر او در مرحله انتقال است که برطبق آن نسبت نفس به بدن مثل نسبت صنعتگر به افزار خویش بود، یعنی باز با آن مغایرت داشت. بلکه، اتحاد نفس و بدن به جایی می‌رسد که به قول ارسطو موردی برای بحث راجع به این اتحاد و اثبات آن باقی نمی‌ماند، چنانکه محلی برای بحث راجع به اتحاد موم و نقشی که بر آن است یا برای اتحاد تبر با خاصیت برنگی آن نیست. بدین ترتیب نفس نمی‌تواند بدون بدن باشد، بلکه چیزی از بدن و به همین سبب واقع در بدن است^۱، یعنی علت صوری بدن و یا خود علت غائی و علت محرك آن است. نفس را مراتب و مراحل است بی آنکه اجزاء و تقسیماتی باشد، یعنی نفس در هر کدام از مراحل قرار گیرد با خود و با بدن تشکیل وحدت آلی می‌دهد و، به سبب همین ترتیب در مراحل، تعریف کلی و عمومی به معنی خاص خود نمی‌توان از نفس به عمل آورد. زیرا که تعریف حقیقی به نوع تعلق می‌گیرد، در صورتی که تعریف نفس مربوط به جنس با صرف نظر از صفات نوعیه هر کدام از نفوس است.

اما دربارهٔ مسألهٔ عقل باید گفت که این مسأله، برعکس تصور بعضی از محققان، تنها در دفتر سوم طرح نشده است، بلکه در سراسر دفاتر سه گانهٔ این رساله دارای مقام مهمی است، و منظور از طرح آن این است که بینیم که نفس انسانی که ممیز آن عقل است چگونه می‌تواند در ضمن جملهٔ نفس جای گیرد. در دفتر اول بحث راجع به عقل، یا اشاره به آن، بدین ترتیب می‌شود که در مطالعهٔ احوال نفس انسانی صفاتی را می‌بینیم که، اگر این نفس را فقط کمالی برای بدن بینگاریم، تبیین آنها میسر نیست. مثلاً اگر چه نفس بدون بدن نمی‌تواند به هیچ حالی فاعل یا منفعل شود گوئی تفکر را باید از

این قاعده استثناء کرد، مگر اینکه بگوئیم که تفکر بدون تخیل نمی‌تواند به وجود آید که در این صورت خود تفکر نیز محتاج بدن خواهد بود^۱. به قول خود ارسطو ثبوت تجرد و استقلال نفس بسته به همین امر یعنی مشروط بدین است که بعضی از قوای نفس یا به عبارت دیگر عقل بتواند مستقلاً و بدون بدن تحقق یابد. و آنگاه در سراسر این کتاب توجه او به این جنبه استثنائی عقل جلب می‌شود و به اشکالات مسأله اشاره می‌کند و گوئی همواره در سراسر این کتاب نسبت بدین مسأله در حال شك و تردید می‌ماند، به قول رودیه^۲ هرگز نمی‌تواند خود را از این شك و ابهام نجات بخشد^۳. و هم در این کتاب در بین عمل فکرو عمل عقل تفاوت می‌گذارد^۴، تفکر را متعلق به وجود مرکب از نفس و بدن می‌انگارد و باfnای این ترکیب فانی می‌شمارد ولیکن عقل را فساد ناپذیر می‌داند، و بدین ترتیب لزوم اعتقاد به جوهر مستقل فنا ناپذیری به نام عقل را، علاوه بر سایر قوای نفس انسانی که قائم به بدن است، به تلویح و اشاره مذکور می‌دارد.

در دفتر سوم، بعد از تأکید درباره تعریف نفس و ارتباط آن با بدن، باز این مطلب را به میان می‌آورد که بعضی از اجزاء دیگر نفس یعنی عقل را در این تعریف نمی‌توان وارد ساخت و آن را کمال بدن نمی‌توان دانست^۵. و تمام هم او این است که

۱- ۴۰۳ الف ۳- ۱۰

۲- Rodier

۳- دو کورت بن‌عکس او می‌گوید که جنبه شك و تردیدی که در فصل اول دفتر اول کتاب

نفس وجود دارد به سبب این است که این دفتر به منزله تاریخ عقاید سابقین و طرح معارضات در مسأله نفس است، ولیکن این نظر درست نیست چه به انصاف باید گفت که مسأله عقل در هیچ يك از فصول این کتاب حل نشده است.

۴- ۴۰۸ ب ۱۱- ۲۹

۵- ۴۱۳- الف ۶- ۴۱۳ و ۲۵- ۴۱۵ و ۲۹- الف ۱۱- ۱۲.

برای تلفیق استقلال جوهری عقل که مطابق مشرب افلاطونی است با تعریفی که خود از نفس به عمل آورده و آن را کمال بدن دانسته است وسیله‌ای بیابد. بالأخره اشاره به این مطلب می‌کند^۱ که فرق احساس با تعقل در این است که متعلق معرفت حسی اشیاء جزئی محسوس است که وجود بالفعل دارد ولیکن متعلق معرفت عقلی کلیات است که فقط بالقوه در محسوسات جای‌گزین است. و به همین سبب باید به مبدأی بالفعل قائل بود که آنها را فعلیت بخشد، و خود عقل نیز که قابلیت بیش نیست در ضمن همین عمل به فعلیت رسد و بدین ترتیب موضوع عقل‌های دوگانه یا جنبه‌های دوگانه عقل پیش می‌آید و، چنان‌که در محل خود درباره آن بسط کلام داده‌ایم، قبول عقل فعلیت بخش از اینجا برای ارسطو لازم آمده است که از يك طرف برای معقولات یا به عبارت دیگر برای کلیات وجود بالفعل قائل نشده، و از طرف دیگر عقل منفعل را تنها آماده برای قبول کلیات دانسته و بدین ترتیب ناچار به فرض عقل فعال، که عمل آن معقول آفرینی و کلی‌سازی است و به سبب فعلیت مطلق و متعالی خود باقی بعد از فنای بدن است، تشبیه جسته‌است. و با ابداء این رأی ناچار مشکلاتی به میان آمده که بعضی از آنها به صراحت در کتاب نفس طرح شده و غالباً بی جواب مانده است، و بعض دیگر که به سبب اجمال کلام تصریح بدانها نگردیده است نتایج طبیعی و ضروری اقوال دیگر است.

مابعد الطبیعه - در کتاب «لاند» از مابعد الطبیعه که متعلق به عهد اخیر است قطعه ایست^۲ که مؤید اقوال ارسطو راجع به عقل در کتاب نفس است. موضوع این قطعه مقارنت صورت با ماده و عدم بقای صورت بعد از فنای بدن است که، بعد از وضع قاعده و بیان امثالی برای آن از بین اشیاء بی روح، به نفس اشاره

۱- ۴۱۷-۲۶

۲- لاند ۱۰۷۰ الف ۲۱-۲۶.

می‌کند و می‌گوید که با اینکه نفس صورت بدن است مانعی برای بقای آن بعد از فَنای ماده نیست . منتهی فوراً بیان خود را بدین صورت متمیم می‌کند که این حکم در مورد تمام نفس صادق نیست، بلکه تنها راجع به عقل است، زیرا که در باره تمام نفس چنین چیزی امکان ندارد .

تکون حیوانات - عقیده ارسطو در این کتاب، که وجود مراجعانی در آن به کتاب نفس مؤید تأخر زمانی آن نسبت بدین کتاب است، نیز مطابق نظر او در کتاب نفس است . زیرا که در این کتاب برعکس کتب عهد انتقال می‌گوید که نفس در سراسر بدن ساری است و با تمام اعضای آن مقارنت دارد، و این درست بر خلاف رأی او در کتاب حرکت حیوانات است که در آن نفس را واقع در مقر اصلی و محل مخصوص خود شمرده بود . هم چنین در این کتاب نفس را کمال یا فعلیت جسم طبیعی می‌شناسد، و بالاخره تنها قوه‌ای از قوای نفس را، که به سبب عدم ارتباط با بدن و تجرد از جنبه جسمانی، قبل از پیدایش فرد انسان یعنی موجود مرکب از نفس و بدن وجود داشته و «از خارج آمده است» قوه تفکر می‌داند^۱ .

نتیجه بحث - در نتیجه، باید گفت که ارسطو در علوم طبیعی، که زیست شناسی و روان‌شناسی نیز از مباحثات آنهاست، مطالعه نفس را ابتدا با این نظر آغاز کرده است که نفس و بدن دو جوهر مستقل متمایز مرتبط است . و این نظر اندک اندک تحول یافته تا در کتاب اعضاء حیوانات بدانجا رسیده است که نفس را صورت بدن بداند، منتهی به سبب اشکالی که در مورد عقل پیش آمده قائل به اجزائی برای نفس گردیده و جزئی از آن را که قسمت ناطقه نفس است از این تعریف

مستثنی گرفته است^۱. از آن پس ادامه این تحول عقیده او را بدانجا کشانیده است که در کتاب نفس و بعضی از فصول کتب طبیعت و ما بعد الطبیعه وجود اجزائی را برای نفس انکار کند، و قائل به وحدت آن باشد ولیکن مسأله عقل هم چنان به جای خود مانده است. به طوری که باید گفت که در این آثار روان شناسی انسانی را از دو جهت مختلف مورد مطالعه قرار داده است: اولاً از جنبه بدنی در آن نظر کرده و دیده است که نفس و بدن جوهر واحدی را پدید می آورد که مانند قوه و فعل یا مانند ماده و صورت به همدیگر متصل است، و به جای اینکه دو شیء منضم به یکدیگر و داخل در یکدیگر باشد، شیء جوهری واحدی است و تفاعل قوای نفسانی و بدنی در انسان و تأثیر متقابل آن دو بر یکدیگر از همین جاست. ثانیاً آن را از جنبه تفکر مورد توجه قرار داده و معرفت کلی و مطلق در آن یافته است که مستقل از قید زمان و مکان است، و این معرفت مستلزم وجود مبدائی غیر مادی و مستقل از بدن است که با بدن به وجود نیامده بلکه دارای وجود مطلق و ازلی بوده است. بدین ترتیب ارتباط نفس و عقل در شخص انسانی برای ارسطو به صورت رمزی باقی مانده است که کشف آن وی را دست نداده یعنی با همه کوشش نتوانسته است این معنی را تبیین کند که «من»^۲ چگونه «می اندیشم»^۳.^۴

۱ - رجوع شود به شرحی که در همین فصل راجع به کتاب اعضاء حیوانات

داده ایم.

۲ - که موجودی فردی و مرکب از نفس و بدن یا صورت و ماده ام

۳ - یعنی چگونه موفق به امری که دارای جنبه کلی و غیر مادی و ازلی است می شوم،

۴ - این ایراد در واقع برخود ارسطو وارد است ولیکن طماس قدیس بعد از توجه

نظر او بر طبق مشرب خویش همین ایراد را به تفسیر این رشد از رأی ارسطو وارد می سازد

(نقل از نوینس نتیجه کتاب)

چنانکه سابقاً اشاره شد قبول این مطلب، اگر بر مفسران ارسطو ناگوار بوده است، امروز به نظر ما از هر جهت طبیعی و واقعی می آید بی آنکه از جلالت مقام ارسطو بکاهد زیرا که مابه سیرت خود ارسطو و به تبع قول صریح او «آراء پیشینیان را جمع می کنیم تا از آنچه صحیح است فایده بگیریم و از آنچه صحیح نیست اجتناب ورزیم.»^۱

۱- درباره نفس ۴۰۳ ب ۲۰-۲۴.
(مطالب این فصل مأخوذ از کتاب نوینس است، رجوع شود به فهرست مأخذ فرانسوی،
شماره ۱۶)

بخش دوم

مجملی از سیر عقاید مشائیین بعد از ارسطو

راجع به نفس و عقل

۱ - تجدید اشاره به آراء مبهم

و مسائل متشابه

در ضمن شرح آراء ارسطو راجع به عقل به مطالبی پرداخته شد که نظر صریحی در باره آنها اظهار نگردیده و در قید ابهام مانده بود ، و در شرح هر کدام از این مطالب تفاسیر مختلفی که ممکن بود از آنها به عمل آید ، و فلسفه ارسطو را بر مذاهب مختلفی که اصحاب همه آنها خود را به وی منتسب می ساختند منطبق نماید ، مذکور گردید . و از این تفصیل این نتیجه به دست آمد که ، اگر چه نظریه ارسطو راجع به عقل به طور کلی در خط مشی معینی سیر می کند ، در این مسیر قدم به قدم مشکلاتی پیش می آید و شکوکی پدیدار می شود که حتی خود ارسطو نیز بدانها واقف و معترف است ^۱ . در کتاب نکون حیوانات آنجا که بیان او در نکون عقل منتهی به قبول جنبه متعالی و الهی عقل می شود گفته است که نباید در جستجوی تبیین قطعی این نفس متعالی برآمد ، زیرا که چنین مسأله ای تنها در حدود قدرت بشری قابل بحث

۱ - هاملن نظریه عقل در مذهب ارسطو و مفسران او صفحه ۱۴۴-۲۵

است^۱. و در دفتر دوم نفس آنجا که عقل را جنس دیگری از نفس شمرده اقرار کرده است که به زمینه عقل و قوه نظریه هنوز نوری که آن را چنانکه باید بتواند روشن ساخت نتابیده است^۱. با چنین اقوالی عجیب نیست اگر مفسران ارسطو مجال وسیعی برای بحث و فحص در این مطالب بیابند و هر يك بر طبق مشرب خاص طبع خود را در این باره بیازمایند و این همه نتایج مختلف از تفاسیر خود به دست آورند. پس قبل از شروع به شرح آراء مفسران ارسطو بهتر آن است که بار دیگر اشاره اجمالی به رؤس این مسائل مبهم و آراء متشابه به عمل آید، بی آنکه شرح و تفصیل آنها که هر يك در جای خود آمده است تکرار شود:

۱- آیا فقط دو عقل وجود دارد که یکی عقل بالفعل یا عقلی است که می سازد، و دیگری عقل بالقوه یا عقلی است که ساخته می شود، و یا اینکه تعداد عقول را بیشتر از اینها می توان دانست بدین ترتیب:

الف - عقل بالقوه غیر جسمانی غیر منفعل. ب - عقل بالقوه ای که از بدن بهره دارد و انفعال پذیر است. ج - عقل سازنده یا عقل فعال. د - عقلی که ناشی از تأثیر عقل فعال بر عقل بالقوه است، و علاوه بر این عقول آیا می توان قوه دیگری به نام نطق (لوگوس)^۲ قائل بود که عمل آن کلیت دادن به شهودهای عقلی و جمع دو مفهوم به عنوان موضوع و محمول در تحت مفهوم واحد عالی تری است؟^۳

۲ - مراحل متوسطی که در بین نفس و عقل و در بین عقل بالقوه و عقل بالفعل ذکر آنها به میان آمده است می تواند موجب ربط نفس به عقل و ربط عقل بالقوه به عقل بالفعل گردد و رفع بینونت از میان آنها نماید و وحدت قوای نفس انسانی

۱ - هاملن نظریه عقل در مذهب ارسطو و مفسران او صفحه ۲۴-۲۵

Logos - 2

۳ - هاملن نظریه عقل در مذهب ارسطو و مفسران او صفحه ۲۵

را صورت پذیر سازد یا اینکه عقل بالفعل هم چنان مفارق و متعالی می ماند.^۱

۳- یکی از عقلهای دوگانه در خارج از نفس انسان قرار دارد یا هر دو در نفس انسان است، و بر فرض اینکه شق اخیر صحیح باشد آیا این دو عقل جدا از یکدیگر است و هر کدام به استقلال وجود دارد یا باهم وحدت می یابند.^۲

۴- عقل بالقوه همان تخیل است یا چیز دیگری است؟ از يك طرف چون تصاویر خیالی همان صور محسوس است که ضعیف شده و در غیاب شیء خارجی محفوظ مانده است، و صور محسوس نیز بالقوه صور معقول است، تصاویر خیالی بالقوه همان صور معقول است، یعنی عقل بالقوه همان تخیل است. اما از طرف دیگر تخیل به بدن وابسته است و حال آنکه عقل بالقوه را قاعده^۳ باید غیر مخالط و بدون آلت بدنی دانست^۴

۵- آیا عقل منفعل قابلیت بیش نیست و فاقد هرگونه فعلیتی است و باید به «آنچه هنوز بر روی لوح ننوشته اند» تشبیه شود و یا اینکه تسمیه آن به عقل بالقوه نسبت به عقل بالفعل است، والا خود آن را واقعی و فعلیتی است، و باید به «لوحی که هنوز چیزی بر آن ننوشته اند» تشبیه شود.

۶- آیا عقل واقعاً متعالی^۵ از وجود مرکب انسان و جدا از آن است و آیا این تعالی خاص کدام يك از اقسام عقل است؟ چه، علاوه بر عقل فعال عقل بالقوه را نیز به سبب خلوص و عدم امتزاج با ماده و انفعال ناپذیری خود می توان نصیبی از تعالی قائل شد. ولیکن از طرف دیگر ارسطو عقل را در جزء قوای نفس نام

۱- صفحه ۷۹-۸۰ همین کتاب

۲- صفحه ۸۰-۸۴ همین کتاب

۳- هاملن: نظریه عقل در مذهب ارسطو و مفسران او صفحه ۲۵

۴- Transcendant

می برد و آن را به سبب احتیاجی که به تصاویر خیالی دارد وابسته به بدن می انگارد^۱ و در کتاب نفس و کتاب حافظه این مسأله را ، که ، آیا عقل می تواند درباره ذوات مفارق بی آنکه خود مفارق باشد تفکر کند یا نه، به بعد موکول می دارد^۲ ، و همیشه بی جواب می گذارد^۳ .

۷- عقل فعال بی شبهه دارای جنبه الهی است، زیرا که این عقل سازنده انسان است و انسان حیوانی است که از الهیت بهره دارد. اما باید دید که این عقل همان خدای مفارق از جهان است یا دارای طبیعت الهی و مفارقی است که چندان از جهان دور نیست. و به عبارت دیگر خود رتبه خاصی از مفارقات را دارد^۴. ارسطو به هر دو معنی نظر داشت زیرا که در اخلاق نیکوماخس گفته است که «عقل می تواند الهی باشد یا چیزی باشد که در وجود مایه بیشتر جنبه الهی دارد.» (°)

۸- عقل جنبه شخصی برای هر کدام از افراد انسانی دارد یا موجود کلی و واحدی است که نسبت آن به تمام افراد مساوی است؟^۵ تشخیص از راه پیوستن صورت به ماده حاصل می شود، اما عقلی که به ماده می پیوندد تا تشخیص باید کجا و چگونه می تواند درباره امور مفارق غیر مادی بیندیشد.

۹- عقل از کجا می آید و اینکه ارسطو گفته است که عقل فعال از خارج

۱ - ۴۲۹ الف ۱۰ و ۴۳۰ الف ۱۰ به بعد و ۴۳۰ الف ۷ تا ۱۰ . . . در باره

حافظه ۴۵۰ الف ۷ تا ۹

۲ - در باره نفس ۴۳۱ ب ۱۷-۱۹ درباره حافظه ۴۵۰ الف ۷-۹

۳ - هاملن نظریه عقل در مذهب ارسطو مفسران او صفحه ۲۶

۴ - صفحه ۹۴-۹۵ همین کتاب

۵ - به نقل هاملن در کتاب مذکور صفحه ۲۷

۶ - صفحه ۸۹ همین کتاب

۷ - همان کتاب از هاملن صفحه ۲۷

می‌رسد و قوهٔ عقلیه ما را فعلیت می‌دهد به چه معنی است؟ آیا این مبدأ فعلیت بخش پدر نسبت به پسر است؟ یا خدا نسبت به انسان؟ یا اصل دیگری است؟^۱

۱۰. آیا عقل یا نفس عاقله با فانی بدن فانی می‌شود یا از بقاء وابدیت برخوردار است. و آنچه باقی است نفس هر کدام از افراد انسان است یا جنبهٔ کلی و غیر مشخص دارد؟^۲ و آیا بقاء به عقل بالقوه نیز تعلق دارد یا تنها از عقل بالفعل است؟ هر گاه عقل بالقوه مستقل از بدن و متمایز از تخیل باشد چنان می‌نماید که بعد از مرگ نیز بتواند هم چنان به فعلیت یافتن خود به وسیلهٔ عقل فعال ادامه دهد، اما با اینکه راجع به صفت غیر جسمانی عقل بالقوه از طرف ارسطو تأکید زیادی شده ولیکن در جای دیگر چنین آمده است که تنها عقل فعال فناپذیر است.^{۳ و ۴}

۱۱. اصالت از عقل است یا از معقول و کدام يك از این دو برد دیگری تقدم دارد؟ اگر اصالت از عقل باشد چون عقل فعال خود معقول است و با معقولات اتحاد دارد چگونه می‌توان برای آن وجودی مقدم بر معقول قائل بود؟ اما اگر تقدم با معقول باشد عقیدهٔ ارسطو به نظریهٔ مثل افلاطونی بازمی‌گردد و حال آنکه خود او، لا اقل به حسب ظاهر، چنین نمی‌خواسته است.^۵

۲- مشائیین قبل از اسکندر افرویدیسی

دو وجه ممیز برای حوزهٔ مشائیین در قرون اولیهٔ بعد از ارسطو می‌توان مذکور داشت :

- ۱- صفحهٔ ۱۱۷ به بعد همین کتاب
- ۲- بحث فناپذیری عقل از همین کتاب
- ۳- ۴۳۰ الف ۲۳
- ۴- هاملن کتاب مذکور صفحهٔ ۲۵-۳۶
- ۵- صفحهٔ ۱۱۷ همین کتاب نظریهٔ عقل ... صفحهٔ ۲۸

۱- مشائین این دوره در پی آن نبودند که فلسفهٔ جامعی با نظر تألیفی مشتمل بر وضع اصول و مبادی و اخذ فروع و نتایج پدید آورند بلکه بیشتر قصد آن داشتند که در مفردات امور^۱ تحقیق نمایند و به همین سبب تحقیقات علمی در جزئیات مطالب مربوط به گیاه‌شناسی و تاریخ و امور طبیعی و آثار جوی مبتنی بر تجربه و تفحص^۲ در بیان آنان رونق گرفت^۳.

۲- مشائین، که در اعصار آتیه از اصحاب جزم گردیدند و شدیدترین انضباط فکری را در حوزهٔ خود برقرار ساختند و دامنهٔ آنرا به حد تعصب کشانیدند، در این دوره مردانی آزاد اندیش بودند که نسبت به اختلاف آراء کمال تساهل را نشان می‌دادند، و بدین ترتیب بسیاری از مشائین را را می‌بینیم که در بسیاری از مطالب با اقوال همدیگر و با آراء ارسطو مخالفت ورزیده و در پی اصلاح و تغییر آنها برآمده‌اند^۴.

اینک ببینیم کسانی که در چنین طریقه‌ای سالک بوده‌اند راجع به نفس و عقل چه گفته‌اند :

ثاوفرسطس (۳۲۲-۸۸۷ ق.م.) - یکی از مورخین فلسفه (°) عقیده دارد که ثاوفرسطس رأی ارسطو را دربارهٔ عقل بیان کرده و ایراداتی را هم که می‌توان بر رأی او وارد ساخت جمع آورده است تا قصور این رأی را از حل مسألهٔ عقل نمایان سازد. یعنی در تفسیر قول ارسطو گفته است که معرفت عقلی عبارت از این است که عقل

Monogroaphie -1

Erudition -2

۳- رجوع شود به تاریخ فلسفه، تألیف برهیه فصل مربوط به مذهب مشاء بعد از ارسطو و هم

چنین به کتاب فکریونانی تألیف روبن فصل مربوط به شاگردان پلا فصل ارسطو

۴- برهیه صفحه ۱۳۵۷ ج ۱

۵- برهیه صفحه ۱۳۴۵ ج ۱ از قول تامس طیوس.

منفعل که با عقل فعال به فعلیت می‌رسد صور معقوله‌ای را که اشیاء محسوسه حاوی آنهاست کشف نماید و آنگاه براین نظرایرادات ذیل راوارد ساخته است:

۱- معلوم نیست که عقل منفعل اکتسابی است یا فطری؟ ۲- انفعالی که بدین عقل منسوب می‌شود طبیعتش مجهول است. زیرا که اگر اصل معرفت عقلی در احساس باشد عقل باید تأثیر بدن را نیز تحمل کند و اگر چنین باشد چگونه می‌توان عقل را غیر جسمانی دانست؟ ۳- عقلی که هیچ فعلیتی ندارد، بلکه سراسر قوه و قابلیت است، چه فرقی با هیولای اولی دارد؟ ۴- عقل فعال چگونه وارد نفس می‌شود و اگر فطری و درونی است فراموشی و خطا و دروغ از کجاست؟ اما بعضی دیگر از محققان^۱ احتمال داده‌اند که قصد ثاوفرسطس ایراد بر ارسطو نبوده بلکه معارضاتی^۲ به سبک خود او ترتیب داده است تا بعداً به حل آنها پردازد. منتهی، مع الاسف، قطعاتی که می‌بایست طریق رفع تعارض را نشان دهد از میان رفته است، و چنانکه سبک این قبیل معارضات است از همان ابتدای طرح مسائل نظر مصنف را درباره حل مسأله می‌توان حدس زد. اصول این نظر، که بعضی از فیلسوفان آن را صحیح‌ترین تفاسیر از رأی ارسطو دانسته‌اند^۳، عبارت از این است که عقل، با اینکه از خارج می‌آید، فطری نفس است؛ یعنی از آغاز پیدا آمدن هر فرد انسان به وی داده شده است و بدین ترتیب عقل فعال نیز در خود نفس است، یعنی عقل در نظر او آمیزشی از دو جنبه فاعلی و قابل یا فعل و قوه است، بی آنکه تعدد جوهری در خود آن باشد. عمل تعقل بدین نحو است که معقول بالفعل عقل را منفعل می‌سازد اما، چون خود عقل است که معقول بالقوه را که در اشیاء مادی مصور و مندرج است فعلیت می‌دهد، در واقع می‌توان گفت که انفعال عقل ناشی

۱- Paul Moraux در کتاب «اسکندر افرو دپسی مفسر عقاید ارسطو در باره عقل،

مقدمه کتاب، بحث، مربوط به ثاوفرسطس.

۲- Apories

۳- پیروان طماس قدیس،

از تأثیر خود عقل است. بدین ترتیب، از یک طرف اصالت معقول از میان می‌رود تا بر خلاف ایدئالیسم افلاطونی تقدم واستقلال عقل محرز شود و مبدأ اعمال عقلی و فعلیت و غایت آنها در خود نفس باشد؛ از طرف دیگر، چون موادی که برای صورت پذیری معقولات لازم است از اشیاء محسوس خارجی به دست می‌آید، برخلاف آنچه بعضی دیگر از اصحاب ایدئالیسم بر آن رفته‌اند^۱، تعقل تنها مخلوق عقل نمی‌شود، یعنی عقل در صورت بخشیدن به معقولات از اشیاء واقعی خارجی مستغنی نمی‌ماند^۲. اما اینکه گفته‌اند که عقل قبل از عمل تعقل هیچ‌گونه فعلیت ندارد و ماهیت آن قوه محض است درست نیست. زیرا که، چون در حین تعقل عقل با معقول یکی می‌شود، اگر هیچ فعلیتی برای خود عقل نباشد، ناچار هرگاه معقول دیگری اندیشیده شود عقل نیز باید حیز دیگری شود، و بدین ترتیب ذهن ماصحنه‌ای برای ظهور معقولات متوالی و مختلف گردد بی آنکه خود عقل را وجود معین و ثابتی باشد^۳. پس قابلیت که در عقل منفعل است، مانند قابلیت که در قوه حساسه است، سلب وجود واقعی از خود آن نمی‌کند. و باید گفت که عقل از لحاظ معرفت بالقوه همان معقولات است و از لحاظ وجود دارای فعلیتی مخصوص خویش است. این خلاصه تفسیر ثاوفرسطس است که هایدگر قول به عقل واحد فطری شخصی است و آن را بعدها تمام کسانی که پیرو مذهب طماس قدیس و متمایل به اثبات صحت این مذهبند موجه و معقول دانسته‌اند.

آریستو کسنس - این شخص که خود موسیقی دان بوده نفس را ایتلاف عناصر متضاد بدن شمرده و اعمال آن را شبیه اصوات حاصله از چنگی دانسته است که به

۱- *Idéalisme Subjective* که از عقاید جدید است

۲- مقدمه کتاب عقل در مذهب ارسطو و مفسران او تألیف هاملن از Edmond Barbotin

ص XVII

۳- شبیه به *Phénoménisme* جدید (پل مورو). کتاب سابق الذکر، مبحث

ثاوفرسطس.)

خوبی كوك شده باشد . بر حسب این تعریف از مجموعه اجزاء بدن انسان بر حسب طبیعت و وضعی که دارد يك سلسله حرکات متناسب شبیه آهنگ‌های سرود برمی آید که همان نفس است^۱. می‌دانیم که در محاوره فیدون از قول سیمياس^۲ رأیی شبیه این رأی اظهار شده و ارسطو، هم در رساله اودموس و هم در کتاب نفس، بی آنکه از اصحاب این نظر نامی ببرد به انتقاد آن پرداخته است. حاصل انتقاد او چنانکه قبلاً مذکور شد^۳ این است که نفس صورت بدن است و این معنی مستلزم اصالت و جوهریت برای آن است در حالی که اگر آن را هم آهنگی بدن بخوانیم باید تابع بدن و یا خود از اعراض بدن بشماریم و این همان نتیجه ایست که دیسه آرک گرفته است.

دیسه آرک - به نظر او نفس هم آهنگی یا ایتلاف عناصر چهارگانه بدن است، و چون همه اعمال منسوب به نفس نتیجه ترکیب معینی از اجزاء جسمانی است خود آن را نمی‌توان جوهر دانست. آنچه عامل حرکت و احساس است در حیوان و انسان به شکل واحدی در جسم زنده انتشار دارد، یعنی همان ساختمان آلی طبیعی که جسم موجود زنده را حاصل است صورت معینی از حیات و احساس را بدان می‌بخشد. چنین نظری قطعاً نافی جوهریت و تجرد و بقای نفس حتی نافی وجود آن است. به طوری که شاید بتوانیم به اتفاق بعضی از ناقلین^۴ نفس را در نظر دیسه آرک کلمه‌ای خالی از معنی بشماریم.

۱- پل مورو-نقل از سیرن (مبحث مربوط به آریستوکسنس)

۲- چنانکه روبن در مقدمه فیدون آورده این رأی از خود سیمياس نبوده بلکه از آراء فیثاغوریان به سیمياس که از تلامذه فیلولائوس فیثاغوری بوده رسیده است و انتساب آریستوکسنس و دیسه آرک نیز به این فرقه معلوم است.

۳- ارسطو این عقیده را از فیثاغوریان ندانسته بلکه رأی دیگری بدانان نسبت داده است. (مقدمه روبن بر فیدون ص XIII-XV)

۴- سیرن به نقل پل مورو در مبحث دیسه آرک

استراتون - استراتون^۱، که مطالعات فلسفی خود را جنبه طبیعی داده و علل صوری را منکر شده و همه چیز را تنها از لحاظ علل مادی به نظر آورده، جانشین ثاوفرسطس بوده است. به نظر او همه فعالیت‌های اجسام ناشی از خواص طبیعی آنها یعنی از سرد و گرم است، و پدید آمدن جهان نتیجه تأثیر وزن است که آن نیز ارتباط به مقدار خلأی دارد که اجسام بیش و کم شامل آن است. هر نظام طبیعی ناشی از علیت مکانیکی است، و بدین ترتیب تصادف جانشین غایت می‌شود و فعل خدا برای تبیین ساختمان جهان کافی نیست، مگر اینکه خدا را عیناً همان فعالیت علی‌العمیای طبیعی بینگاریم. بدین ترتیب استراتون از کسان است که افکار آنان به دیمقراطیس شباهت یافته و با وجود تعلق به حکمت مشاء از اصل آراء ارسطو انحراف جسته اند، زیرا که ارسطو به کرات متعرض خطای طبیعیان در اظهار افکاری مشابه با نظر استراتون گردیده است^۲. روان‌شناسی استراتون نیز مانند جهان‌شناسی او بر محور مکانیسم مادی است و به نظر او فعالیت‌های نفس قابل تحویل به حرکات است و تفکر جز کوشش نیروئی که قبلاً در حال آرامی بوده است نیست و عقل نیز مانند سایر قوای عالمه جدا از ماده نمی‌تواند بود. احساس و تعقل چنان به هم پیوسته است که تفکیک نمی‌توان کرد، و تفکر بدون معطیات حس محال است و هرگاه تحریک حس در میان نباشد ادراک ممتنع است.

ناتورالیسم استراتون، چنانکه خواهیم گفت، در فلسفه اسکندر افرویدی تأثیر به سزائی بخشیده است و در واقع اعتقاد اسکندر به اینکه صورت هر شیئی از ترکیب اضداد اولیه حاصل شده است مائرك عقاید استراتون در اصول مکانیکی علم طبیعت بوده است.

۱- Straton de Lampsaque

۲- تکون حیوانات ۷۷۸ ب ۴ به بعد و کون و فساد ۳۳۵ ب ۳۶ و اعضاء حیوانات

کریتولاؤس - از عقاید لوکون^۱ و آریستون^۲ که بعد از سال ۲۶۹ مدیر لوکایون بوده اند چیزی نمی دانیم. جانشین آریستون کریتولاؤس^۳، با اینکه در جهان شناسی مخالف رواقیان بوده، در این نظر با اینان موافقت داشته است که خدا و نفس موجودات مادی مرکب از اثیرند. و او تنها فیلسوف مشائی این عصر نیست که مؤید نظر مادی بوده است.^۴

بوئتوس - جریان افکار در حوزه مشائین در طول مدت ۲۵۰۰ ساله دوام این حوزه چنین بوده است. عجیب این است که جز ثاوفرسطس دیگران به آراء خود ارسطو نپرداخته و اهمیتی بدان نداده اند، و ثانیه اول قرن اول قبل از میلاد آثار سماعی ارسطو حتی برای استادان حوزه او نیز در شرف نسیان بوده است. تا اینکه از پنجاه سال قبل از میلاد با انتشار تفاسیری از اندرونیسکوس^۵ و بوئتوس^۶ دوباره بحث راجع به آراء فلسفی اوشیوع یافته است. از این پس حوزه مشائین در تفحص غرض اصلی و صحیح ارسطو از اقوال خود کوشیده و کمتر به ادامه و آراء کوششهای علمی او در معرفت احوال طبیعت پرداخته اند

بوئتوس جزئیات را از هر لحاظ بر کلیات مقدم می شمرده و جوهر را تنها عبارت از ماده و شیء مرکب از ماده و صورت می دانسته است. به نظر او صورت به تنهایی جوهر نمی تواند بود، زیرا که بر عکس ماده و شیء مرکب از صورت و ماده محتاج حامل است، و به همین سبب آن را از مقوله دیگری مانند کیفیت یا کمیت یا غیر آن باید دانست. چون صورت به طور کلی چنین باشد نفس نیز که در نظر ارسطو صورت بدن است جز

۱- Lycon

۲- Ariston

۳- Kritolaos de Phasélis

۴- به قول ترتولین Tertullien به نقل پل مورو.

۵- Andronicus de Rhodes

۶- Boethos de Sidon

عرضی از بدن نمی‌تواند بود، و بدین ترتیب آن را بعد از فنای بدن باقی نمی‌توان دانست.

ملاحظات عمومی - مهم‌ترین جنبه روان‌شناسی مشائی در این دو قرن و نیم این است که تعریف نفس را چنانکه ارسطو کرده و آن را صورت بدن دانسته بود ترك گفته و آنگاه دو جریان متمایز در آن پیش آمده است: ۱- دسته‌ای مانند کریتو لائوس و طرفداران او تحت نفوذ مذهب رواقی نفس را جسمی مادی از نوع اثیری می‌دانند که در جسم مادی دیگری واقع است ۲- دسته دیگری مانند آریستو کسنس و دیسه آرک با استفاده از منابع قدیم فیثاغوری و آراء کسانی از قبیل فیلولائوس نفس را حاصل از ترکیب عناصر مشکله بدن می‌دانند، و به اصطلاح ارسطو آن را عرضی برای بدن می‌شمارند که هیچ‌گونه قوامی به خود ندارد، یعنی با سلب جوهریت از نفس اعمال نفسانی را به جسم آلی نسبت می‌دهند. این نظریه در مذهب استراتون به صورت ناتورالیسم مکانیستی درمی‌آید که اصل علیت را انکار دارد، و قائل به این است که عناصر و اضداد اولیه بر اثر تصادف باهم دیگر ترکیب یافته و ابدانی را احداث کرده است که به سبب وقوع در مدارج مختلف منشأ آثار مختلف است. بدین ترتیب معلول بالاتر از علت خود می‌شود و عالی‌ازدانی صدور می‌یابد. این جریانه‌های مختلف فکری بعداً در آراء اسکندر افروودیسی اثر می‌بخشد و او را با وجود اصراری که در حفظ آراء ارسطو دارد، به سوی مقدماتی سوق می‌دهد که چنانکه خواهیم دید نوعی از مذهب اصالت ماده را در زیر پوششی از ظواهر ارسطوئی حاوی است.

۳- اسکندر افروودیسی

باتوجه به مقدمات مذکور می‌توان گفت که مذهب اسکندر از تلاقی دو جریان مختلف به وجود آمد:

۱- جریان فکری گروهی از مشائین که به ترتیب فوق از فلسفه خود ارسطو

انحراف جسته و به مذهب اصالت طبیعت^۱ گرایش یافته بودند و عقاید آنان در دوره اختفای آثار سماعی ارسطو به طوری که گفتیم اهمیت یافته و برکسی نشسته و متبع و معتبر شده بود.

۲- جریان اصلی مذهب مشائی بر اساس تعالیم خود ارسطو چنانکه آندرو نیکوس با رجوع به آثار سماعی اواز پرده خفای بیرون آورده بود، و از این قرار ترکیب دوم مذهب که یکی از آنها جنبه جوهریت و دیگری جنبه مادیت نفس را ملحوظ می داشت مذهب خاص اسکندر را پدید آورد. البته این امر مقتضی آن بود که تناقضات و اشکالاتی نیز در آراء او پدید آورد و به هر صورت به این آراء اصالت بخشید.

اصل نفس و تعریف آن - جسم طبیعی از ماده و صورت تشکیل یافته است. چنین جسمی اگر بسیط باشد مبدأ حرکتی واحد است و اگر مرکب باشد، چون ماده آن از عناصر مختلف به وجود می آید و هر کدام از این عناصر صورتی برای خود دارد و این صورت را در حال ترکیب نیز محفوظ می دارد، می تواند مبدأ حرکات مختلف قرار گیرد. یعنی با وجود تشکیل صورتی برای شیء مرکب صور عناصر بسیط آن از میان نمی رود، بلکه امتزاج همین صور با یکدیگر است که صورت مشترك آنها را در شیء مرکب پدید می آورد. در موجود زنده که از اجسام طبیعی مرکب محسوب است آن صورت مشترك همان نفس است که با وجود وحدتی که در آن است منشأ قوای مختلفی بر حسب ترکیب از اجزاء مختلف است. بدین ترتیب نفس در نظر اسکندر مولود امتزاج عناصر مشکله بدن است، یعنی ترکیب بدنی علت مولده نفس و اختلاف نفوس است. پس در بین موجودات حیه و غیر حیه اختلاف اساسی نیست و حیات به تمامی از عدم حیات بیرون می آید و هیولای اولی با اضداد اولیه برای ساختن جهانی که در زیر ماه است کافی است. گوئی اسکندر هیچ گونه احتیاجی نمی بیند که نفس را مخلوق بشمارد، یا منتقل از پدر به پسر بداند، یا قائل به ازلیت آن

باشد^۱.

برای تحقیق این نظر، یعنی اعتقاد به اینکه نفس معلول ساختمان بدن است، به نظریه هم آهنگی یا ایتلاف که قبلاً مذکور داشته‌ایم و در آثار اسکندر نیز طرح و انتقاد می‌شود توجه می‌کنیم. اسکندر می‌گوید: «نباید چنان پنداشت که اگر نفس را صورتی حاصل از امتزاج و ترکیب معین اجسامی که حامل آن است بشماریم آن را هم آهنگی بدن دانسته‌ایم. اگرچه وجود نفس بدون امتزاج و ترکیب این عناصر ممنوع است از اینجا بر نمی‌آید که نفس عین همان امتزاج باشد. بلکه نفس نیروئی است که در حین پیدایش آن امتزاج حادث شده است» چنانکه دوا می‌معینی از امتزاج اجزاء خود تشکیل می‌شود، ولیکن خاصیت علاج بخشی که در آن دواست غیر از نسبت ترکیبی آن اجزاء بایکدیگر است. قرب معنی صورت به معنی هم آهنگی موجب آن شده است که از ارسطو تا اسکندر بحث راجع بدین امر ادامه یابد. ارسطو چون نفس را علت غائی و صورتی بدن می‌دانست و از همین لحاظ آن را بر بدن مقدم می‌یافت این عقیده را انتقاد کرد. دوتن از مشائین؛ یعنی آریستوکسنس و دیسکارک، صحت آن را پذیرفتند. اسکندر با اینکه نفس را مولود امتزاج عناصر بدنی می‌شمارد آن را غیر از هم آهنگی بدن می‌داند و تمثیل به خاصیت شفا بخش دوا می‌کند که غیر از نسبت ترکیبی این اجزاء است. بعضی از مفسران جدید^۲ نظر اسکندر را مطابق رأی خود ارسطو دانسته‌اند، و بعضی دیگر^۳ آن را منافعی با تقدم علی نفس بر بدن شمرده‌اند. و شاید حق با گروه نخستین باشد زیرا که خاصیت دوا همان علت غائی دوا و به همین سبب علت صورتی آن است و بر طبق اصل کلی ارسطوئی بر ساختمان مادی دوا تقدم دارد.

۱- پل مور و صفحه ۳۱ و ۳۲

۲- Rodier رساله نفس ارسطو II ص ۱۲۱ و لئون روبن در کتاب ارسطو و بحث

تعریف نفس

۳- پل مور و صفحه ۲۴

آیا این صورت را فقط ترکیب اجزاء مادی موجود زنده بدان می‌بخشد یا بعد ترکیب از منبع دیگری بدان اضافه می‌شود؟ اگر جواب اسکندر مؤید فرض نخستین باشد نظر او کاملاً مادی است و با قول ارسطو مخالف است. اما باید دانست که اسکندر دریکی از معارضات خود قائل به نیروئی است که از عالم بالا یعنی از ستارگان به اجسام فروتر از ماه افاضه می‌شود و بدانها صورت می‌بخشد، و از این معارضه به طور ضمنی معلوم می‌شود که چنین نیروئی هیولای اولی را صورت می‌بخشد و خواص متضاد اصلی، یعنی گرم و خشک و سرد و تر، را که مولد صورت به معنی خاص خویش است بدانها می‌دهد، و از آن پس در اجسام ممزوج بر حسب اختلاف عناصر و نسب آنها امزجه مختلفه‌ای حاصل می‌شود که مبدأ حرکات مختلفه است^۱. اصل این قول، یعنی عقیده به اینکه نیروی فائض از ستارگان صورت بخش هیولای اولی است، به رأی ارسطو که مبدأ صورت بخش هر شیئی را شیء دیگری که بالفعل واجد آن صورت است می‌داند قابل تأویل است. اما اینکه بعداً ترکیب عناصر با خواص متضاد خود برای تولید صور اشیاء که نفس هم از آن جمله است کافی باشد، بی آنکه به وجود مقدم و بالفعل این صورت در حاملی هم نام آن شیء قائل شویم و فی المثل نفس پسر را منتقل از پدر بشماریم، رأیی برخلاف مذهب ارسطو اظهار داشته‌ایم. چه، در این مذهب هیچ ماده‌ای صورت نمی‌پذیرد و هیچ قوه‌ای فعلیت نمی‌یابد مگر اینکه تحت تأثیر صورتی یا فعلیتی مقدم بر آن قرار گیرد. به طوری که هرگز نمی‌توان گفت که صورتی بی آنکه قبلاً فعلیتی در شیء دیگری داشته باشد تنها از امتزاج عناصر معینی باهمدیگر تکون یابد. چه، امتزاج به بیان ارسطوئی حالت متوسط و حد فاصل در بین کون مطلق و استحاله است. در استحاله ماده و صورت هر دو به جای خود می‌مانند، در کون مطلق تنها ماده بر حال خود باقی است و همین ماده باقیه صورتی را رها می‌سازد و صورت دیگری را به جای آن می‌پذیرد. اما در امتزاج

صورت جسم ممزوج و خواص نوعیه آن، با اینکه غیر از صور عناصر مفردة آن است، ولیکن این تغایر چنان نیست که طبایع این اجزاء را دگرگون سازد، و آن را به مرحله دیگری از وجود چنانکه در کون مطلق است و نمونه کامل در پیدا آمدن موجودات زنده است مرور دهد. پس به نظر ارسطو صورت به طور کلی و نفس به طور اخص نمی تواند زائیده ترکیب عناصر مادی باشد. اما مذهب اسکندر را اگر چنان تأویل کنیم که نفس نسبت به اجزاء مادی بدن جنبه بعدی و تبعی داشته باشد هم با مذهب استاد مخالف خواهد بود^۱ و هم با نظری که خود او راجع به تعریف نفس داده و مانند ارسطو آن را صورت بدن دانسته است منافات خواهد داشت. از اینکه اسکندر گاهی بر سبیل ارسطو نفس را صورت بدن و علت غائی آن می شمارد، و گاهی به اقتضای مشرب مادی آن را زائیده امتزاج عناصر مادی بایکدیگر می انگارد می توان پی برد که تناقضی در آراء او وجود داشته که نتیجه تقابل همان دو عامل مذکور بوده است. یعنی از يك طرف تأثیر خود ارسطو و از طرف دیگر تأثیر امثال استراتون و کریتولاوس رأی او را در بین اصالت صورت و اصالت ماده در حال نوسان و تزلزل نگاه می داشته است.

خلاصه کلام اینکه اسکندر با وجود اعتقاد به اینکه نفس معلول امتزاج عناصر مادی بدن است تعریف اسطوئی نفس را قبول می دارد و آن را صورت بدن می شمارد. اما این تعریف را به سبب اینکه جنس واحدی شامل همه نفوس نیست متعلق به معنی کلی نفس و صادق در همه انواع نفوس نمی شمارد، بلکه تنها نفس نباتی را که حداقل و مرتبه سفلی حیات است مشمول این تعریف می داند.^۲

عقل بالقوه یا عقل هیولانی. - در آثار اسکندر علاوه بر تشخیص عقل عملی -

از عقل نظری اقسام سه گانه عقل از هم دیگر تمیز داده می شود:

۱- عقل بالقوه.

۱- پل مورو ۳۷-۴۳ و هامان کتاب عقل در مذهب ارسطو ص ۳۲

۲- پل مورو ۶۱-۵۲

۲- عقل بالملکه.

۳- عقل فعال^۱.

دو قسم نخستین ایجاب تعدد در عقل نمی کند، بلکه منظور از تمیز آنها ذکر دو مرحله مختلف و متوالی در عمل تعقل است، و عقل هیولانی چون يك بار ملکه شناختن و به کار بستن را به دست آورد عقل بالملکه می شود. اسکندر این مراحل را تشبیه به مراحل علم می کند همان طور که ارسطو نیز همین تشبیه را در احساس به تفصیل و در مورد عقل به اشاره کرده بود.^۲ عقل بالقوه متناسب با استعداد تحصیل علم و عقل بالملکه شبیه علمی است که تحصیل شده است و به کار می افتد.

عقل بالقوه یا عقل هیولانی^۳ استعداد صرف برای ادراك معقولات است و چون فطری انسان است از همان بدو ولادت با او بوده است. برای اینکه صور معقولات را بپذیرد خود آن باید فاقد هر گونه صورتی و فعلیتی باشد، نه مانند لوحی که چیزی بر آن ننوشته اند. چه، چنین لوحی خود واقعی بال فعل دارد، بلکه مانند آنچه بر روی لوح ننوشته اند. این عقل را از آن لحاظ عقل هیولانی گوئیم که مانند هیولی تعین خاص ندارد و می تواند صورت هر معقولی را بپذیرد، و از این حیث قابل تشبیه به احساس است. چه، حواس قبل از اینکه شیء معینی را احساس کنند هیچ کدام از اوصاف آن را ندارند مثلاً خود بی رنگ یا بی بویابی حرارند. اما فرق عقل با احساس این است که احساس، با وجود بی صورتی و با وجود جنبه قابلی و انفعالی آن، چون با آلتی بدنی مقارن و متلازم است، ناچار از همین حیث فعلیتی دارد، و به همین سبب منفعل هم می شود، ولیکن عقل چون فاقد هر گونه آلت مادی است بی صورت محض و بی تعین صرف است. مع ذلك اسکندر

۱- بعضی از مورخان فلسفه مانند امیل برهیه با تفکیک عقل بالملکه از عقل بالفعل

اسکندر را قائل به چهار عقل دانسته اند ولیکن بعضی دیگر مانند ژیلسون این تکلف اجائز

نشمرده اند.

۲- درباره نفس ۴۲۹ ب ۴- و ۴۱۷ الف ۲۱- ۴۱۸ الف

۳- Intellect hylique

عقل بالقوه را غیر از هیولای اولی دانسته، یعنی با وجود سلب هر گونه صورت و فعلیتی از آن، وجودی نیز برای آن شناخته، و به صفاتی مانند قبول صور معقول و انتزاع صورت از ماده که عقل بالقوه قادر بدان است قائل شده است^۱ و این دو رأی با هم دیگر تناقض دارد. ممکن است در رفع تناقض گفته شود که همان طور که آنچه بر لوح نوشته اند بعداً بر آن نوشته می شود، یعنی لوح حامل آن می گردد، شیء مرکب از نفس و بدن نیز حامل معقولات می شود. یعنی معقولات چون فعلیت یافت نه بر خود عقل بالقوه بلکه بر حامل آن که وجود مرکب انسانی باشد حمل می گردد. ولی این قول درست نمی تواند بود، زیرا که فرض عدم تعین و فقدان صورت برای عقل مادی بدان سبب بود که بتواند همه این صور را بپذیرد، حال اگر پذیرنده صور شیء مرکب از نفس و بدن باشد خود صورتی مشخص و معین خواهد داشت و قابل اخذ صور معقول دیگر نخواهد بود.

باید گفت که نظر اسکندر در مورد سلب هر گونه فعلیتی از عقل بالقوه و حصر آن به قابلیت محض در تفسیر اقوالی از ارسطو است حاکی از اینکه عقل بالقوه نا مختلط و غیر مادی و فاقد آلت جسمانی است. برای اینکه عقل را چنین صفاتی باشد، و با همه این در مرحله نفس فردی که از هر جهت مرتبط به ماده است قرار گیرد، یعنی با وجود حلول در جوهری که با ماده مرتبط است از ماده جدا ماند، چاره ای جز آن نیست که قابلیت محض و فاقد هر گونه تعینی باشد. این نتیجه را با قول دیگری از ارسطو که مشعر بر آن است که عقل قبل از اینکه بیندیشد هیچ نیست مطابقت می توان داد. مع ذلك همین تفسیر مورد اعتراض شدید از طرف کسانی مثال ابن رشد^۲ و ابن سینا

۱- پل مورو ۱۱۷ و ۱۱۰ و این مصنف با نظر محققانی امثال برهیه که گفته اند انتزاع

صورت از ماده و پدید آوردن معقول کلی کار عقل فعال است و تنها بعد از پدید آمدن معقولات

است که عقل بالقوه آنها را می پذیرد. مخالف است (صفحه ۷۱)

۲- زجوع شود به پول مورو ۱۱۶

و طماس قدیس قرار گرفته است . باید دانست که چون دو کلمه^۱ ماده^۱ و قوه^۲ در مذهب او مترادف است عقل مادی یا عقل هیولانی نیز جز همان عقل بالقوه یا عقل امکانی نیست یعنی عقل از آن حیث که قابلیت محض و عریان است .

و بنا بر این روانیست به مناسبت لفظ هیولانی یا مادی کمترین نشانی از جسمانیت بدین عقل نسبت دهیم و جنبه^۳ بدنی برای آن قائل شویم . اگر چه شاید بعضی از تفاسیری که از آراء او به عمل آمده و مخصوصاً اختلافی که در بین قول او و قول استادش آریستو کلاس^۴ روی داده است ، و ذیلاً^۵ بدان اشاره خواهد شد ، شاید چنین توهمی را موجب شود .

عقل بالمالکه . - عقل بالقوه تشبیه به استعدادی شده بود که انسان برای تحصیل علم دارد . عقل بالمالکه^۶ مانند علمی است که تحصیل شده و سپس به حال سکون و وقوف بر جای مانده است^۷ ؛ یعنی صور افکاری است که تحصیل شده و در اختیار ما قرار گرفته است برای اینکه ، اگر بخواهیم ، آنها را فعلیت بدهیم و به کار اندازیم^۸ . یا مجموعه ای از مفاهیم کلی است که کسب کرده ولیکن هنوز آنها را وحدت و ارتباط به یکدیگر نبخشیده ایم^۹ . یا مانند مهارت فنی است که پیشه‌وران بر اثر ممارست در صنعت خود به

۱ - Materia

۲ - Potentia

۳ - Aristoclès

۴ - L'intellect acquis ou en habitude ou en disposition

۵ - هاملن کتاب عقل در مذهب ارسطو ص ۳۴

۶ - برهیه ص ۴۴۷ ج ۱

۷ - مقدمه Ed. Barbotin بر کتاب هاملن ص ۱۸ با اشاره به حاشیه ۶۵ اصل

کتاب .

دست آورده و قدرت بدین یافته‌اند که اعمال مربوطه به حرفه خود را هرگاه که بخواهند انجام دهند^۱ و حال آنکه عقل بالقوه شباهت به وضع کسانی داشته که هنوز می‌بایست پیشه خود را بیاموزند. خلاصه به دنبال اعمال انتزاعی که قسمتی از آنها بالفطره و قسمتی دیگر از طریق تبادل و تفاعل با دیگران حاصل می‌شود صور حسی به مقام صور عقلی ارتقاء مییابد و ذخیره‌ای از مفاهیم کلی تهیه و تمهید می‌شود که عقل بالملکه است. و این مفاهیم مانند خاطراتی در حافظه عقلی مکنون می‌ماند^۲. اما در اینجا این سؤال پیش می‌آید که عقل هیولانی که خود هیچ گونه جوهریت و تعین بالفعل ندارد چگونه این افکار و مفاهیم را در خود نگاه می‌دارد. چه، برای حمل آنها حاملی لازم است و حامل باید جوهر باشد. جواب این است که اسکندر عقل بالملکه را حاملی نمی‌شناسد بلکه آن را مجموعه‌ای از همین مفاهیم کلی و صور معقول در حال سکون می‌داند و بدین ترتیب به یکی از انواع فنومنیسم^۳ می‌رسد^۴.

اسکندر گاهی این عقل را به منزله حافظه عقلی که مخزن مفاهیم کلی است می‌شمارد و گاهی آن را قدرت به انتزاع صور عقلی و ادراک آنها می‌داند^۵ و عبور از مرحله عقل بالقوه را به مرحله عقل بالملکه به سبب انبساطی که تحت تأثیر عقل فعال در عقل حاصل می‌شود می‌شمارد. یعنی تأثیر عقل فعال موجب این می‌شود که معقولات بالقوه فعلیت یابد و عقل بالقوه آنها را بپذیرد، و چون قبول این معقولات تکرار شد و ممارست در آن حاصل آمد ملکه‌ای برای عقل پدید می‌آید که هر وقت بخواهد

۱- پل مورو ۱۱۰

۲- پل مورو ص ۱۱۹

۲- Phénoménisme

۳- پل مورو صفحه ۱۷۴

۵- به عقیده پل مورو نظر اول در کتاب نفس اسکندر و نظر دوم در کتاب عقل او

آورده شده است،

به چنین کاری موفق شود^۱، و روی هم رفته رأی اسکندر درباره عقل بالملکه فرین ابهام است^۲.

چون این ملکه به کار افتد، یعنی استعداد عقلی ما برای اخذ صورت معقول در واقع تحقق یابد و این صورت معقول را دریافت داردو با آن اتحاد پذیرد تباین عقل با متعلق خود از میان می رود، و آنچه می بایست یا می توانست بر روی لوح نوشته شود بالفعل نوشته می شود. البته اگر عقل بالقوه مانند خود لوح می بود، بعد از اینکه چیزی بر آن نوشته شد، باز استقلال و تمایز در بین آن و چیزی که بر آن می نگاشتند محفوظ می ماند. ولیکن چون این عقل در نظر اسکندر مانند همان چیزی است که می تواند بر لوح رقم پذیرد پیداست که چون این توانائی فعلیت یافت بیش از یک چیز برجای نیست، و آن مطلبی است که رقم خورده یا امری است که معقول گردیده است. پس باید گفت که در این مرحله یعنی آنجا که ملکه عقلیه ما صورتی را بالفعل تعقل می کند چیزی جز معقول در میان نمی ماند، و عقل یکسره در معقول فانی و منحل می شود. به طوری که اگر در این جهان صورتی می بود که ما می توانستیم آن را معقول بالفعل بشماریم همین صورت خود می بایست عقل بالفعل نیز باشد^۳. اما چون صوری که در این جهان است جملگی دارای ماده است تنها بالقوه معقول است و عقل هیولانی در برابر چنین صوری نمی تواند به فعلیت مرور کند. یعنی این عقل، اگر چه فکر را دریافت می کند و بعد از دریافت فکر با آن یکی می شود، خود آن نیست که فکر رامی سازد^۴ و این عمل محتاج عامل دیگری است که عقل فعال نام دارد.

۱- بول مورو صفحه ۱۳۱ و صفحه ۱۳۲

۲- بول مورو صفحه ۱۱۹

۳- هاملن صفحه ۲۴ و بول مورو صفحه ۱۲۴

۴- هاملن صفحه ۳۵

عقل فعال . - از آنچه سابقاً در مورد عقل هیولانی و عقل بالملکه گفته شد

چنین برمی آید که گوئی انتزاع صورت از ماده و پدید آمدن مفاهیم کلی کاری است که عقل هیولانی خود به یاری تجربه قادر به آن است^۱ . و بدین ترتیب شاید نتوان با قول بعضی از مفسران جدید^۲ موافق بود که گفته اند در نظر اسکندر عقلی که معقول را از محسوس انتزاع می کند ، و در همان حین که معقول بالقوه را معقول بالفعل می سازد عقل قابل را نیز فعلیت می دهد ، عقل فعال است . بلکه عقل فعال را می توان عقل دیگری دانست که این ملکه انتزاع را به عقل هیولانی می بخشد ، یعنی عقل هیولانی را عقل بالملکه می گرداند^۳ . عمل انتزاع با اینکه از عقل هیولانی است این عقل در اوایل حیات روحی ملکه این عمل را به دست نیآورده است ، و ناگزیر است از اینکه تأثیر صورت غیر مادی معقول بالفعل را بپذیرد و چنین صورتی به همان سبب که معقول بالفعل است عقل بالفعل نیز می باشد^۴ و این همان است که عقل فعال می نامیم .

پس خاصیتی که عقل بالملکه از عقل فعال به خود می گیرد دارای دو جنبه است . یعنی اولاً صورتهای معقول مجرد را می سازد ، ثانیاً خود در ضمن عمل تعقل با این صورتهای مجانست می یابد و به فعلیت می رسد^۵ . تأثیر عقل فعال را می توان تشبیه به عمل نور کرد که هم اشیاء را مرئی می کند و هم خود رؤیت را تحقق

۱ پل مورو صفحه ۸۷ و صفحه ۸۸

۲ Grambann و Théry و راس و تریکو به نقل پل مورو در صفحه ۱۲۴ و

صفحه ۸۹ . -

۳ پل مورو ۱۲۶

۴ پل مورو ۱۲۳

۵ پل مورو ۱۲۸

می‌بخشد و در ضمن عمل رؤیت قوه باصره را با صورت شیء مرئی متحد می‌گرداند.^۱ به طور کلی در هده موارد شیئی که صفتی را به حد اعلی واکمل دارد سبب وجود آن صفت در اشیاء دیگر می‌شود و علت اینکه نور اشیاء دیگر را مرئی می‌سازد همین است که خود به حد اعلی مرئی است.^۲ پس عقل فعال نیز از این حیث سایر اشیاء را معقول می‌گرداند یعنی معقولیت آنها را از قوه بدفعل می‌رساند که خود معقول مطلق است.^۳ بدین ترتیب مسأله اصالت عقل یا اصالت معقول که در آراء ارسطو مبهم و قابل تأویل مانده بود در مذهب اسکندر با اثبات اصالت معقول حل می‌شود. یعنی در مذهب او تأثیری که عقل فعال بر عقل بالقوه و معقول بالقوه می‌بخشد و آن دورا از قوه به فعل در می‌آورد به سبب این است که آن خود معقول مطلق است، و عالی‌ترین درجه صورت غیر مادی و کلی‌ترین مفاهیم به شمار می‌رود و این مفهوم همان محرك اول یا علت اولی است. بنابراین عقل فعال در نظر اسکندر جنبه اقلومی و خارجی به خود می‌گیرد.^۴

۱- رجوع شود به مبحث احساس. و ناگفته نماند که به قول پل مورو اسکندر در نقل این تشبیه ارسطویی قائل به مسامحه شده و آن را بسط بیشتری داده است. چه ارسطو فقط گفته بود که نور رنگهای بالقوه را رنگ بالفعل یعنی مرئی بالفعل می‌کند و حال آنکه اسکندر این تشبیه را برای اثبات این معنی هم بکار برده است که عقل فعال عقل بالقوه را فعلیت می‌دهد (پل مورو ۱۲۶-۱۲۷)

۲- اگرچه پل مورو به حق این ایراد را بر اسکندر گرفته است که در نظر ارسطو نور با اینکه اشیاء دیگر را مرئی می‌سازد خود آن مرئی بالفعل نیست و به همین سبب از اینجاقیاس نمی‌توان کرد که عقل فعال اشیاء دیگر را معقول می‌سازد برای اینکه خود آن معقول بالفعل است (صفحه ۸۹)

۳- پل مورو ۸۸ و ۸۹ و عاملن ۲۶

۴- پل مورو ۱۷۶

یعنی امری برتر از وجود انسان و دارای جنبه خارجی نسبت بدان است^۱ و ذاتی بالفعل است^۲ و مرداف با خداست^۳. اسکندر رأی خود را در این باره مطابق رأی ارسطو می‌داند، چه، صفاتی که ارسطو برای عقل فعال قائل شده و آن را مفارق و نامفعل و نا مخالط و لایزال دانسته بود صفات محرك اول است^۴، وانگهی عقل فعال بسیط است و به همین سبب معقول آن نیز باید بسیط باشد و بسیط کامل مطلق جز خدا نیست. پس او فعل محض واحد ازلی است که تنها در باره خود فکر می‌کند یعنی خدا است^۵.

محرك اول چون صورت بخش هیولی است علت معقولیت همه اشیا است که مرکب از ماده و صورت است، منتهی این معقولیت مادام که روح انسانی برای اخذ صورت مستقل از ماده یعنی انتزاع صورت از ماده مداخله نوزیده است هم چنان بالقوه باقی می‌ماند^۶، تا اینکه عقل هیولانی انسان متدرجاً تحت تأثیر عقل فعال قوای خود را منبسط و متکامل سازد، و به مقام فعلیت رسد. و باید دانست که تأثر عقل هیولانی از عقل فعال به معنی انفعال آن عقل نیست، همان طور که طفل راه رفتن را بر اثر بسط قوای خود بی آنکه در معرض انفعال قرار گیرد فعلیت می‌دهد و بدظهر می‌رساند^۷. عقل هیولانی قوه ایست که معقولات را می‌پذیرد و چون عقل فعال معقول محض است بی آنکه حاجتی به تجرید آن از ماده باشد در عقل هیولانی پذیرفته می‌شود، و آنگاه حضور این

۱- پل مورو ۱۸۸

۲- هاملن ۳۵

۳- پل مورو ۱۸۸

۴- پل مورو ۹۳

۵- پل مورو ۱۲۵

۶- پل مورو ۹۲

۷- پل مورو ۱۱۸

معقول بالفعل در عقل انسانی موجب می شود که صوری که معقول بالقوه است نیز بتواند به سوی این صورت که معقول بالفعل است فراز آید.^۱ چنانکه هرگاه این شیء که بنفسه معقول است وجود نمی داشت و در نفس انسانی حضور نمی یافت هیچ کدام از اموری که خود معقول نیست و باید بد وسیله شیء دیگری معقول شود تعقل نمی شد.^۲ و حتی خود عقل انسانی نیز از این قاعده خارج نیست، یعنی اسکندر بر عکس امثال سیمپلیکیوس و حمله اصحاب اصالت تصور عقل را قادر به شناسائی مستقیم ذات خود نمی داند، یعنی به غفید او که مطابق با نظر اصلی ارسطوست عقل ابتدا متوجه خارج می شود و معقول را درمی یابد و چون در ضمن دریافت معقول با آن اتحاد و مجانست می یابد خود آن نیز به طرز نامنقسم در ضمن شناسائی معقول خارجی شناخته می شود.

طرز عمل عقل فعال بر عقل هیولانی و عقل بالملکه چگونه است؟ آیا این تأثیر از نوع خلقت است، یعنی عقل فعال الهی عقل بالملکه را در انسان خلق می کند؟ یا نظیر علت محرك نسبت به متحرك است یعنی جنبه ماشینی دارد؟ حقیقت امر روشن نیست.^۳

همین قدر شاید بتوان گفت که چون عقل الهی با آلتی مناسب تصادف کند که بتواند آن را بر روی اشیاء مادی به کار وادارد، یعنی به جسمی که دارای نفس و و دارای عقل است، برسد خود را به این آلت مجهز می کند، درما می اندیشد و از آن ها می شود.^۴ اسکندر در این مورد می گوید که رأی ارسطو، بنا به تفصیل استاد وی

۱- هاملن ۳۶ بانقل قول خود اسکندر در کتاب نفس .

۲- پل مور ۱۳۱

(منظور از کتاب هاملن در این صفحه و صفحات مجاور کتاب «نظریه عقل در مذهب

ارسطو...» است)

۳- پل مور ۱۲۸

۴- هاملن ۲۵

آریستوکلس^۱، چنین است که فعالیت انتزاعی عقل، اگرچه استعداد فکری نفس است که با ازدیاد سن روبه تزايد و تکامل می‌رود، جز با تأثیر عقلی که از خارج می‌آید و فکر محض و عقل الهی است تحقق آن میسر نیست. این عقل الهی در همان حال که جنبه خارجی و ازلی خود را محفوظ می‌دارد معقولات را در عقل هیولانی فعلیت می‌بخشد. اما خود از این طریق نیست که عقل می‌شود، زیرا که در این صورت می‌بایست منفعل و متغیر باشد، بلکه آن خود قبلاً بالطبع و بالذات عقل بوده است، و اینک با ایجاد این آثار یعنی با فعلیت بخشیدن به عقول هیولانی ما به سوی کمال و تمامیت خود راهبری می‌شود^۲. و از آن پس، هم درباره اشیائی که بالذات معقول است، و هم درباره اشیائی که تحت تأثیر خود آن معقول شده است، می‌اندیشد. اشکال اصلی این است که عقل فعال به سبب اینکه عقلی مطلق و ازلی است، باید تفکر بالفعل و خود آن غیر جسمانی و فارغ از هر گونه تغییر مکانی باشد. این عقل خارجی با چنین اوصافی چگونه می‌تواند بانفس ما که محصور در جسم و واقع در مکان است ارتباط جوید یعنی مجبور به حرکت و انفعال باشد. در دفع این اشکال آریستوکلس حضور عقل را در ماده مانند حلول جوهری در جوهر دیگر می‌شمارد و اگر چنین باشد عقل که یکسره در ماده وارد می‌شود و همه جا می‌تواند افعال خود را به انجام رساند، بی آنکه خود به حرکت درآید، چون در همه جا حاضر و در همه چیز منتشر است همواره در حال فعلیت است، یعنی نیروی خاص آن مدام به کار می‌رود.

منتهی آنجا که به ترکیب جسمانی شایسته‌ای، مانند امتزاجی از عناصر که غلبه در آنها با عنصر ناری یا شیء دیگری از همان قبیل باشد تصادف کند، این ترکیب آلتی برای پدیدار شدن فعل آن می‌شود، و همین ترکیب مطلوب یا آلت مناسب برای عقل فعال است که عقل هیولانی نام می‌گیرد. با این تعریف عقل هیولانی قوه‌ایست که از

۱- Aristoclès استاد اسکندر

۲- ثیلسون مقاله مأخذ یونانی و اسلامی... صفحه ۱۷

ترکیب بعضی از عناصر جسمانی حاصل می‌شود تا اثر عقل فعلی که در آن نیز مانند سایر اجسام حضور می‌یابد بپذیرد و پدیدار سازد عقل فعال عقل محض مطلق است که این آلات مادی را بدکار می‌گیرد، و عقل بالملکه یا بالفعل ما از ترکیب این قوه هیولانی داخلی با آن نیروی فعال خارجی به‌ظاهر می‌رسد، چنانکه هرگاه جنبه امکانی بدن یا جنبه خارجی و ضروری عقل فعال نباشد تفکر ممنوع می‌شود.^۱ این تأویل، که اسکندر خود به‌منافات آن با اصول مذهب ارسطو مدعی است^۲، از عقاید رواقی مایه گرفته است و به‌قول بعضی از محققان تشابه لفظی و خطی در بین دو کلمه آریستو کلس و آریستو طلس باعث شده است که این رأی را مدت متمادی به‌خطا به‌خود ارسطو نسبت دهند، و همین معنی بر ابهام قضیه بسی افزوده است.^۳ بنابر بر این می‌توان حدس زد که نظر اسکندر درباره اوصاف عقل فعال و وحدت آن با خدا، که مستلزم تأثیر مستقیم و مداوم خدا بر عمل تعقل انسانی است تحت تأثیر عقاید رواقی و امتزاج آن با آراء ارسطو برای اسکندر حاصل شده است.^۴

پس بر حسب این رأی بدن انسانی، ممزوجی طبیعی است که اختصاص به این سعادت یافته است که، از همان نخستین لحظه حدوث، عقل فعال در آن حضور یابد، و لیکن فعالیت و ازلیت وابدیت این عقل هیچ‌کدام وابسته به سر نوشت این بدن نیست تا موقعی که عقل فعال الهی به وسیله عقل هیولانی بشری عمل می‌کند آن را عقل خود می‌شماریم، چنانکه گوئی مائیم که تفکر می‌کنیم. اما آنگاه که این آلات انحلال یابد عقل فعال هم‌چنان در فعل خویشتن باقی است. یعنی می‌تواند هم با ما و هم بی ما تفکر کند. منتهی مانند کارگری که ابزار خود را کم کرده است کاری را که با همان ابزار

۱- ژیلسون مقاله مأخذ یونانی و اسلامی... صفحه ۱۸

۲- برهیه ص ۴۴۶ از جزء دوم مجلد اول

۳- اگرچه بعض دیگر مانند پل مورو وقوع اشتباه را در بین این دو لفظ صحیح نمی‌دانند (۱۴۳-۱۵۰)

۴- پل مورو ۱۵۱-۱۶۳

انجام می‌داد فرو می‌گذارد ، و درغیاب آلات و اسباب فارغ از هرگونه گسستگی و دگرگونی بدفع‌غیر مادی خود می‌پردازد . پس اسکندر عقل را بعد از فناء بدن باقی می‌داند، منتهی نه بدان ترتیب که بقای آن از لحاظ وجودی باشد و فاعل تفکر بتواند با حفظ تشخص خود پایدار بماند، زیرا که چنین بقائی به سبب اینکه نفس هر کسی صورت بدن اوست محال است ، بلکه بقای آن از لحاظ معرفتی است. یعنی از یک طرف چون عقل نسبت به خدا علم می‌یابد و در این علم با او اتحاد می‌پذیرد، یعنی فاعل معرفت با متعلق آن یکی می‌شود، و از طرف دیگر چون متعلق معرفت که عقل فعال یا خداست امری ازلی وابدیست عقل به سبب وحدت با متعلق خود و از لحاظ بقای این متعلق فنا ناپذیر است^۱ . بدین ترتیب اسکندر بقای عقل را به منزله بقای عقل فعال یا بقای خدا می‌داند، و بقای شخصی را از نفس انسانی نفی می‌کند ، و عقل خاص انسان یعنی عقل هیولانی را فنا پذیر می‌شمارد^۲ . و این رأی بعد از او در آراء حکمای یونانی و رومی و اسلامی تأثیر به سزا بخشیده است، تا آنجا که حتی آن جنبه از بقا را هم که او برای عقل قائل بوده است مورد بی‌اعتنائی قرار داده و اسکندر را فیلسوفی دانستند که به طور کلی عقل را قوامی از بدن و بهره‌مند از تغییرات بدن و سرانجام فنا پذیر با بدن می‌شمرد است.^۳

خلاصه کلام اینکه اسکندر در عمل تفکر تقدم معلوم را بر عالم، یعنی اصالت معقول را در مقابل عقل، می‌پذیرد و عقل را در معقول مستهلك می‌کند^۴ . به عبارت دیگر انسان را قادر به کسب تجانس با خدا و تحصیل بقاء از این طریق می‌شمارد. و می‌گوید که در هر شیئی که فرد با ماهیت مختلف است از طریق احساس فرد را می‌شناسیم و از طریق

۱- هامان کتاب عقل در نظر ارسطو و پیروان او صفحه ۳۵

۲- پل مورو صفحه ۹۹ و ۱۰۰ و همان کتاب از هامان صفحه ۳۷

۳- پل مورو صفحه ۹۷ به نقل از تری

۴- هامان همان کتاب صفحه ۳۷

عقل ماهیت‌رامی‌یابیم .

امادر آنجا که فرد باماهیت خود از هر جهت یکی است، یعنی در صورت غیرمادی، فقط عقل است که می‌تواند آن صورت را بشناسد و در ضمن شناختن با آن اتحاد یابد و در واقع آنچه فی نفسه معقول است نسبت به مانیز چنین است. و حال آنکه ارسطو عقل محصور در جسم مادی را قادر به ادراک مستقیم صور مجرد نمی‌دانست، بلکه هر گونه معرفتی را برای عقل ناشی از احساس و بر همان اساس می‌شمرد، و ادراک خدا را با قیاس از معلول به علت میسر می‌دانست، نه با تلاقی مستقیم و شهود عرفانی چنانکه اسکندر می‌گوید، و این بی‌شبهه جنبه افلاطونی دارد. چه افلاطون غایت سیر جدالی عقل^۱ را تعالی در مدارج معرفت و وصول به خیر مطلق و جمال مطلق و درک ملکوت ازلی می‌داند که ناگهان برای انسانی که مقید به همین زندگی مادی است حاصل می‌شود.^۲

چنانکه قبلاً به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است در مطاوی کلام ارسطو خاصه آنجا که پای عقل فعال در میان است آثاری از رجوع به مذهب افلاطون هویدا است، و لو این رجعت نتیجه قهری و اضطراری عقاید او باشد. ولیکن علت تصریح اسکندر در رجوع به این مذهب شاید آن باشد که ابتدا نفس را با بدن مرتبط ساخته و آن را معلول بدن و حاصل امتزاج عناصر بدنی به یک دیگر شمرده است، و آنگاه از عقل هیولانی به صراحت سلب وجود واقعی کرده است، یعنی آنچه را به طور ضمنی از کلام ارسطو مفهوم می‌شد و قابل تأویل به انحاء مختلف نیز بود در اقوال اسکندر به قطع و یقین می‌بینیم. چون بدین ترتیب عقل هیولانی قابلیت محض برای قبول صور و عقل بالمالکه فقط حافظ این صور و جامع آنها، یا به عبارت صحیح تر مجموعه‌ای از آنها باشد، و هیچ کدام از آن دو را جوهری قائم به خود نتوان دانست، ناچار باید چیز

دیگری بدانها قوام بخشید و به فعلیت در آورد؛ و خود این شیء را بر حسب قاعدۀ ارسطو^۱ ناچار بالفعل بالذات باید شمرد. پس اسکندر باتمسک به مذهب طبیعی آغاز سخن کرده و لیکن سرانجام بدانجا رسیده است که به مبدأی از ماوراء طبیعت توسل جوید^۱



کتاب اسکندر افروزی در بارۀ عقل از حیث انتقال آراء ارسطو به عالم اسلام، و از همین طریق به اروپای قرون وسطی، اهمیتی شایان دارد. اما نسخه‌ای که از این کتاب به قرون وسطی رسیده با آنچه خود اسکندر نگاشته بوده مطابقت نداشته است. زیرا که اولاً درین آراء اریستوکلس و ارسطو به نحوی که مذکور شد اشتباه رخ داده، ثانیاً سقزانی در ترجمه راه یافته که آن را در بعضی از مواضع نامفهوم ساخته است، ثالثاً چون ترجمه به لاتین از روی ترجمۀ عربی به عمل آمده بسیاری از مفاهیم و تعابیر مسلمین با اقوال اصلی اسکندر به هم آمیخته است، و اینها همه باعث بر آن شده است که بحث راجع به عقل به زمینه‌های تازه‌تری بیفتد و رنگ و روی دیگری به خود بگیرد. از آنچه در این بحث راجع به آراء اسکندر گفته شد چنین برآمد که اوقائل به سه عقل است: ۱- عقل هیولانی ۱- عقل بالملکه ۳- عقل فعال. اما بیان او راجع به عقل بالملکه قابل این بود که بتوان این عقل را تفکیک کرد و عقل دیگری از آن میان بدر آورد، و حتی این تفکیک و تقسیم را به خود اسکندر منتسب داشت. چنانکه بعضی از محققان جدید چنین کرده و اسکندر را قائل به چهار عقل دانسته‌اند بدین ترتیب: ۱- عقل بالقوه یا هیولانی که استعداد قبول صور است ۲- عقل بالملکه که مجموعه‌ای از افکاری است که تحصیل شده و در اختیار مقرر گرفته است بی آنکه همیشه راجع بدانها بیندیشیم ۳- عقل بالفعل که فکر بالفعلی است که در آن فاعل تفکر با متعلق آن اتحاد می‌یابد ۴- عقل فعال که علتی است که معقولات بالقوه

۱- هاملن ۳۷ و پل مورو ۱۷۸

را به فعلیت می‌رساند^۱. از طرف دیگر کلماتی که در توصیف عقل در اصل یونانی کتاب اسکندر مذکور شده است قابل این است که به انحاء مختلف ترجمه شود موجب اختلاف در تعبیر فکر و اختلاف در تمییز اقسام عقول از یکدیگر شود. از جمله این کلمات لفظی یونانی است که معنی آن «مکتسب»^۲ است و به قول بعضی از محققان^۳ آنچه بعدها مسلمین عقل مستفاد^۴ نامیدند و عیناً به اروپای لاتین انتقال داده‌اند در مقابل همین لفظ باهمین معنی است. ولی بعضی دیگر از محققین، با توجه به اینکه این لفظ به کرات در ترجمه لاتین به کار رفته ولیکن در اصل یونانی کتاب هرگز استعمال نشده است و تنها در متن دیگری از اسکندر يك بار بدین لفظ بر می‌خوریم که در آنجا نیز معنی عقل بالملکه را از آن اراده کرده است، قائل شده‌اند که عقل مستفاد در عربی و لاتین تعبیری است به ازاء لفظی که اسکندر اصلاً آن را در توصیف عقل فعال به کار برده و معنی آن این بوده است که عقل فعال جنبه خاجی دارد یا از خارج به انسان می‌رسد^۵ و بدین ترتیب، اعم از اینکه کلمه مستفاد به ازاء یکی از اوصاف عقل بالملکه یا به ازاء یکی از اوصاف عقل فعال اختیار شده باشد، این نکته مسلم است که زمینه آماده‌ای در کتاب اسکندر برای اینکه عقل دیگری پیدا آید وجود داشت، یعنی تقسیم سه گانه اسکندری قابل آن بود که به تقسیم پنج گانه: ۱- عقل هیولانی، ۲- عقل

۱- رجوع شود به برهیه ص ۴۴۶-۴۴۷ از جزء دوم از جلد اول- اما باید گفت که اسکندر خود هیچ گاه چنین نکرده یعنی قسم دوم و سوم از این اقسام را تفکیک ننموده بلکه همواره سه قسم برای عقل بر شمرده است (ژیلسون مقاله ماخذ یونانی و عربی ... حاشیه ۲۱- از ص ۲۱)

۲- Adquis

۳- زلر به نقل ژیلسون در همان مقاله ص ۲۰ و ۱۹

۴- Adeptus

۵- مقاله مذکوره از ژیلسون ص ۱۹-۲۲

بالمملکه، ۳- عقل مستفاد، ۴- عقل بالفعل و ۵- عقل فعال تبدیل شود. و همین قابلیت است که در فلسفه اسلامی فعلیت یافت چنان که به جای خود-مذکور خواهد شد.

۴- مشائین بعد از اسکندر فرودیزی

جریان عقاید مشائین را بعد از اسکندر فرودیزی در دو مسیر جداگانه می توان دنبال کرد. ۱- جریان غربی و اروپائی ۲- جریان شرقی و اسلامی. اگرچه می توان از لحاظی انفصال این دو را به سبب اینکه جریان افکار ابتدا در مسیر شرقی افتاده و آنگاه به سوی مغرب بازگشته است از میان برد و در میان آن دو، لااقل تا عهد ابن رشد، قائل به اتصال و توالی بود. به هر صورت چون موضوع بحث این رساله این است که افکار ارسطو را با عبور از مراحل مختلف تطوری خود به فلسفه ابن سینا ارتباط دهیم، و این مراحل را به اجمال و تاحدی که اطلاعات کنونی ما اجازه می دهد بازنمائیم، بحث خود را محدود به مطالعه مسیر اسلامی و شرقی می کنیم. این بحث را ناگزیر باید از نظر مختصری که به آراء افلاطونی جدید می افکنیم آغاز نمائیم. چه، در این حوزه تفسیر عقیده ارسطو درباره عقل صبغه جدیدی گرفت و این صبغه به کتابهایی که مسلمین در این باره پرداخته اند کمابیش انتقال یافت.

تفسیر نظریه ارسطوئی عقل را بر طبق عقیده نوافلاطونیان در آثار سیمپلیکیوس^۱ واضح تر و کامل تر از سایر افلاطونیان می توان یافت. سیمپلیکیوس یا مبلیکوس^۲ را تجلیل و تقدیس می کند^۳ و راهنمای فکر خود می شمارد، و آراء یا مبلیکوس جز در پرتو تعالیم پلوتینوس^۴ قابل ادراک نیست، به همین سبب این بحث را نخست از خود

۱- Simplicius

۲- Jamblique

۳- هامان، کتاب نظریه ارسطو درباره عقل ص ۴۴

۴- Plotin

پلوتینوس باید آغاز کرد.

پلوتینوس (۲۷۰ م.) بنا به قول فورفورئوس^۱ آراء رواقی و مشائی را در مطاوی آراء افلاطونی خود مندرج ساخته است چنانکه می توان گفت که ما بعد الطبیعه ارسطویه تمامی در آثار او مضمراست^۲. اصالت طبیعت^۳ و اصالت معنی^۴ در مذهب او با هم دیگر سازش یافته، یعنی ماهیات و ذوات مفارق با نظریه جدیدی که پلوتینوس درباره بهره مندی^۴ آورده است به عالم حرکات و کثرات ارتباط جسته است

پلوتینوس مانند افلاطون قائل به مفاهیم کلی مثالی است که هر مفهومی از آنها در ضمن مجموعه مفاهیم مقامی را حائز است که مقتضای منطقی ماهیت آن است، و بالاتر از همه آنها خیر یا واحد است، یعنی همان مفهومی که افلاطون در کتاب ششم جمهوری از آن سخن گفته است.

خیر یا واحد محتاج و مستلزم هیچ مفهوم دیگری نیست، و آن عقل یا وجود نیست زیرا که این هر دو متضمن تمایز و تغایر است، بلکه از این هر دو و از همه مفاهیم معقول برتر است. در مرتبه دوم عقل یا وجود قرار دارد که عالم مثل است و با خود فکری است که درباره مثل می اندیشد. در مرتبه سوم نفس واقع است که آنچه را که مثل محتوی آن است بسط می دهد و منتشر می سازد و بدین ترتیب جهان فرودین را به وجود می آورد، و این جهان منطقه موجودات ثانویه است که دارای ماده محسوسند، ولیکن باید دانست که در اشیاء محسوس و کثیر و جزئی نیز آنچه مایه حیات است و جنبه درونی دارد از عالم مثال است، زیرا که در نظر پلوتینوس افراد را نیز مثالهایی است و تنها اعراض و ظواهر است که معلول ماده می باشد.

۱ - Porphyre ، حیات فلوطین ، ۱۴ به نقل هاملن ۴۵ و ۴۴

۲ - Naturalisme

۳ - Idéalisme

۴ - Participation

بدین ترتیب سلسله مراتب در بین مفاهیم و واقعیات حکم فرماست ، و اگر چه این سلسله در آراء خود پلوتینوس ساده و بسیط است، و تفصیل و تعقیدی چندان ندارد، آماده این است که بعداً در آثار جانشینان وی به طول و تفصیل گراید، و در بین مدارج اصلیه و سائطی پدید آید . تا آنجا که پروکلس قائل به تعداد بسیار زیادی از این وسائط در بین اقلانیم سه گانه و در داخله عالم معقولات و نفوس و طبایع جسمانی می شود، تا مداومت و اتصال را از جهان برین تا عالم طبیعت، ولو بر حسب ظاهر، برقرار سازد. اما باید دانست که این سلسله مراتب جامد و ساکن نیست ، بلکه مانند طبیعت در نظر رواقیان و مشائیین زنده و جنبنده است. هر حدی از آن زائیده حد بالاتر و زاینده حد فروتر است. یعنی هر حدی به سبب حدی که اقدم بر آن است و با صدور از آن وجود می یابد و بدین ترتیب در سراسر جهان، حتی در مرحله اشیا طبیعی، هیچ عامل مؤثر و مولدی جز نیروی تفکر نیست. در سلسله اشیا و امور گسستگی و بریدگی به میان نمی آید و محسوس آخرین درجه معقول و آخرین حد فیضان اوست.

هر چه هست این است که حقیقت واحدی خود را منبسط و منتشر می سازد تا واقعیت خویش را به تمام و کمال به ظهور و تجلی در آورد. این مفاهیم به جای اینکه منفصل و مجزا باشند در هم دیگر منتشر می شوند، و یکی دیگری را احداث می کند یا به صورت دیگری در می آید، بی آنکه با هم مشتبه گردد یا در هم منحل و مستهلاک شود. معقول واقعیت خود را صادر می کند بی آنکه خود از میان برود یا کاهش پذیرد، عیناً مانند علم که هر فرد عالم سهمی از آن می برد بی آنکه خود علم تجزیه شود و جز آن گردد که بود. یعنی حقایق معقول نیز مانند علم بی آنکه روبه نقصان رود با تغییر و تبدیل پذیرد می تواند مبدأ فیضان و صدور باشد . این فیضان با رجعت تتمیم می شود، یعنی هر حدی از این سلسله که از حد مافوق خود جدا شدن خواسته است دوباره به سوی آن بازمی گردد و علقه خود را با آن محفوظ می دارد. زیرا که جز از راه حفظ مشارکت با آن نمی تواند واقعیت خویش را به دست

آورد، و اگر این ماهیت را که مبدای برای انشعاب و تحقق آن بوده است از یاد ببرد خود از میان می‌رود. این نظریه راه حلی برای مسأله بهره‌مندی^۱ و وسیله‌ای برای ربط عالم مثل به عالم طبیعت یا معقول به محسوس یا واحد به کثیر یا کلی به جزئی یا متعالی^۲ به حال^۳ است، و مذهب اصالت مثل (ایدئالیسم) را با مذهب اصالت طبیعت (ناتورالیسم) سازس می‌دهد. افلاطونیان جدید این رأی را هم با حکمت افلاطون و هم با فاسفۀ ارسطو سازگار می‌دانستند و با این اعتقاد ارسطورا چنانکه سیمپلیکیوس گفته است بهترین مفسر افلاطون می‌شناختند.

با این تأویل که افلاطونیان جدید از مذهب ارسطو می‌کنند این مذهب را به صورتی جلوه‌گرمی سازند که اعتقاد به تعالی ناگزیر از آن نتیجه می‌شود. ارسطو به نفسی که در جسم طبیعی آلی مندرج است اعتقاد داشت، و این نفس را کمال آن جسم می‌شمرد و از آن مفارقت ناپذیر می‌دانست. پلوتینوس می‌گوید^۴ که، برای تبیین عمل تعقل بر طبق مذهب ارسطو، ناچار باید او را قائل به وجود نفس دیگریا جنبه دیگری از نفس دانست که مفارق باشد. اسکندر چنان پنداشته است که نفس غیر مفارق می‌تواند با صعود از صور مادی، یا از طریق استقراء، صور مفارقه را نیز ادراک کند^۵. و حال آنکه نفس در معرفت عقلی، اگرچه از مشاهده اشیاء محسوس و صور مخیل آغاز می‌کند، تعقلی که در پایان این حرکت صعودی حاصل می‌شود با خود آن حرکت فرق دارد. زیرا که

۱- Participation

۲- Transcendant

۳- Immanent

۴- Ennéades, VII, 8. به نقل هاملن ص ۴۸ از کتاب نظریه عقل در مذهب

ارسطو

۵- رجوع شود به مبحث اسکندر افرو دیسی در همین کتاب حاضر و هم چنین به کتاب هاملن

در باره عقل در مذهب ارسطو ص ۴۸

در آنجا نفس ما از سلسله صور مخیله خارج می شود تا با عمل دیگری حقیقت معقول و مثالی را دریابد. بدین ترتیب باید گفت که شیء مفارق می تواند فرود آید و در ماده خوض یابد، ولی عکس آن ممکن نیست، یعنی ماده نمی تواند از خود بدرا آید و به حقیقت مفارقه واصل شود. چنانکه در قیاس از مقدمه کلی می توان نتیجه جزئی به دست آورد، ولیکن از مقدمه جزئی اگرچه آن را با مقدمه کلی دیگری نیز مقرون نمائیم نمی توان نتیجه کلی تحصیل کرد^۱. به نظر پلوتینوس^۲ باید گفت که نفس به تمامی وارد بدن نمی شود بلکه از راه جزء عالی خود همواره با جهان معقول متحد و مرتبط می ماند و به وسیله جزء سافل خود به جهان محسوس می پیوندد.

یامبلیکوس (متوفی در حدود سال ۳۳۰ م.) این تفسیر را قابل تطبیق بر رأی ارسطو نمی شمارد^۳. زیرا که نفس در نظر ارسطو شیء واحدی است^۴ و نمی تواند به دو جزء مختلف تقسیم شود. پس ناچار برای اینکه تفسیر عقیده ارسطو با آنچه خود او گفته و خواسته است منطبق باشد باید او را قائل به این دانست که نفس به تمامی در تمام بدن فرود می آید^۵. اما اگر چنین گوئیم نفس را از عالم معقول یکسره جدا ساخته ایم، و بدین ترتیب، اگرچه اصل طبیعی فلسفه ارسطو محفوظ می ماند، اصل الهی آن از میان می رود، یعنی ربط مجدد نفس به عالم معقول دچار اشکال می شود. یامبلیکوس عقل مفارق را دارای دو جنبه دانسته است که از یکی از آن دو می توان بهره بر گرفت و از دیگری نمی توان بهره مند شد، و عقل فعال چنانکه ارسطو گفته است تعلق به جنبه اول یا حتی به جنبه دوم این عقل دارد. در واقع به نظر یامبلیکوس آنجا که ارسطو عقل بالقوه را از عقل فعال تمییز می دهد توجه به نفس انسانی ندارد، بلکه قائل به تمییز آن دو

۱- همان کتاب ۴۹ و ۴۸

۲- همان کتاب ۴۹ به استناد 8, VIII, Enn.

۳- همان کتاب ۴۹

۴- رجوع شود به مبحث وحدت نفس در نظر ارسطو در بخش اول همین کتاب حاضر

۵- همان کتاب از ما ملن ۴۹

از یکدیگر در ماهیتی بالاتر از نفس یعنی در عالم مفارق است^۱

سیمپلیکیوس (قرن ششم میلادی) توجه به این نکته یافته است که اگر مانند یامبلیکوس نفس را به تمامی در بدن قرار دهیم و قائل به تعالی عقل بالقوه و عقل فعال شویم، با توجه به اینکه ارسطو تعقل را از اعمال نفس می‌داند، تفسیر ما از اصل رأی او منحرف می‌شود. به قول سیمپلیکیوس ارسطو در رساله نفس چنانکه نام آن نیز حاکمی است تنها از نفس و قوای آن سخن گفته است، و از عقل مفارق در کتاب دوازدهم مابعدالطبیعه سخن به میان آمده و جای اصلی این بحث نیز همان کتاب بوده است. و اگر قائل شویم که منظور ارسطو از عقل در رساله نفس همان عقل مفارق است باید بگوئیم که نه تنها از موضوع کتاب خود خارج شده است^۲، بلکه حتی از روش کار خود در این کتاب نیز عدول کرده است. زیرا که روش ارسطو در این کتاب این است که از مراحل متوالی و تدریجی قوای نفس از غایبه تا متخیله سخن گوید، و بدین ترتیب چگونه می‌تواند یکباره و بدون ذکر مراحل متوسط از تخیل به عقل مفارق فرارود بی آنکه از نفس عاقله که مادون عقل مفارق است بحثی به میان آورد. وانگهی ارسطو خود عقل را جزئی از نفس می‌داند و می‌گوید که «منظور من از عقل چیزی است که نفس به وسیله آن فکر می‌کند و اعتقاد می‌یابد»^۳ و صفات و افعالی که به نفس انسان نسبت می‌دهد مانند استدلال و حکم و حزم جملگی از اموری است که تعلق به فکر منطقی دارد و در نظر سیمپلیکیوس و تمام افلاطونیان جدید نفس ناطقه در مرحله‌ای مادون عقل واقع است که کثرت در آن راه یافته و تفکر منطقی یا عقلی جای تفکر شهودی را گرفته است، پس باید گفت که موضوع کلام ارسطو عقل مفارق نیست بلکه نفس ناطقه است. و حتی سیمپلیکیوس عقیده دارد

۱- همان کتاب ۴۹

(۲) هاملن ص ۵۰ از کتاب عقل در مذهب ارسطو

(۳) در باره نفس ۴۲۹ الف ۲۳

که ارسطو فرق عقل مفارق را نیز بانفس ناطقه بیان کرده است ، زیرا که به صراحت گفته است که عقل انسانی همیشه نمی‌اندیشد^۱ و همیشه مفارق نیست و جز در موقعی که مفارق شود همان که باید باشد نیست^۲ ، و حال آنکه عقل متعالی همیشه می‌اندیشد و همیشه مفارق است و چون ماهیت آن در فعلیت آن است همیشه همان است که هست .

پس به تفسیر سیمپلیکیوس عقل در نظر ارسطو جزئی از نفس است و آنجا که می‌گوید عقل بالقوه مفارق است منظور او این است که عقل بالقوه نه علت صورت بخش بدن است و نه ماهیتی است که تعلق آن به ماده برای این باشد که ماده را آلتی برای خویشتن گرداند ، چنانکه کشتی آلتی برای ملاح است^۳ ؛ ولیکن این امر مانع از آن نیست که عقل بالقوه جزئی از نفس باشد . عقل فعال نیز غیر از این نیست ، زیرا که اگر عقل مفارقی می‌بود ارسطو به جای اینکه آن را به نور تشبیه کند به خورشید تشبیه می‌کرد و این قول سیمپلیکیوس به تبع ثامسطیوس^۴ است .

بدین ترتیب می‌بینیم که سیمپلیکیوس چه تأکیدی راجع به اینکه عقل در نظر ارسطو حال در انسان است^۵ می‌کند . با این همه باید گفت که میل دل او به این جانب است که اعتقاد به تعالی عقل را ترجیح دهد . مگر نه این است که ارسطو علاوه بر معرفت ، نطقی به شهود عقلی نیز قائل است و عقل انسانی را قادر به تجرید صور از مواد و ادراك این صور مجردة مفارقه می‌شناسد ، و بعد از وصول بدین مرتبه عقل را در اتحاد با معقول می‌بیند . پس باید گفت که ارتباط عقل انسانی و عقل

۱ - در باره نفس ۴۳۰ الف ۵

۲ - در باره نفس ۴۳۰ الف ۲۳

۳ - هاملن کتاب عقل در مذهب ارسطو ۵۱

۴ - Thémistius ص ۲۲۳ همین کتاب

۵ - Immanent

مفارق ، چه به طور مستقیم و چه از طریق وسائط ، محفوظ است . یعنی عقل آنگاه که به سوی جهان فرودین تمایل می یابد و حال در اشیاء این جهان می شود همچنان تعالی خود و اتصال و تعلق خود را به عقل مفارق نگاه می دارد . به عبارت دیگر عقل انسانی در همان عقل مفارق است ، منتهی از این حیث که فائض شده و به سیلان افتاده است . بدین ترتیب عقیده سیمپلیکیوس در تفسیر ارسطو دوباره به همان عقیده که پلوتینوس در این باب اظهار داشته بود باز می گردد یا لااقل بدان نزدیک می شود . عقل فعال از یک طرف و عقل بالقوه با اقسام ثانویه آن ، یعنی عقل هیولانی و عقل بالملکه از طرف دیگر ، به نظر سیمپلیکیوس مراحل مختلفی از سیر انبساط و فیضان عقل است . عقل انسانی بر حسب اینکه خویشتن خود را محفوظ دارد و به جانب عقل مفارق توجه یابد یعنی به جانب مبدائی که جوهر آن را می سازد رجوع نماید یا از خویشتن انفصال یابد تا سیر صدور خود را به پائین ادامه دهد عقل بالفعل یا عقل بالقوه است ، و بر حسب اینکه از خویشتن کمتر یا زیادتر دور شود عقل بالملکه و عقل هیولانی است . در مرحله عقل بالملکه باز در حال اندیشیدن است ، اما چون این اندیشه از جای دیگری می آید و از درجه عالتری اقتباس می شود هنوز آمیخته با قوه است . زیرا که مثلاً یک عضو زنده ، با اینکه زنده است ، حیات او چون مقتبس از مبدأ حیات است بالقوه می باشد . اما عقل هیولانی اصلاً تفکر نمی کند ، بلکه احساس می کند ، یعنی قوت هبوط فکر را تنزل داده و به صورت احساس در آورده است . و باید دانست که عقل به مرحله ای پائین تر از این فرود نمی افتد ، یعنی نباید تصور کرد که عقل می تواند به وضعی در آید که مانند هیولی امکان محض برای قبول صورتها باشد ، بلکه همواره دارای صورتی است . حتی اگر آن را در آخرین مرحله خود بتوان به لوحه سفیدی تشبیه کرد باز باید به یاد داشت که خود آن است که با رجوع به سوی خود بر این لوحه چیزی می نگارد . یعنی صورتی که بر آن نقش می بندد از خارج نمی رسد بلکه در خود آن است یا حتی خود آن است . به قول پلوتینوس نفس برای اینکه آنچه در خود آن

است بشناسد باید به‌سوی مبدأ روشنائی خود بازگردد، و این همان نظری است که همه اتباع طریقت اسکندرانی، درباره طرز ارتباط فکر با متعلق خود دارند. اینک باید دید که رأی اسطورا چگونه تفسیر می‌کنند تا بر این عقیده منطبق شود:

ارسطو قائل به دو نوع معرفت عقلی است: معرفت شهودی و معرفت نطقی، یا معرفت به بسائط و معرفت به مرکبات. معرفت شهودی چون متعلق آن بسیط است خطاناپذیر است، اما معرفت نطقی وحسی را باید دید چگونه از خطا محفوظ می‌ماند. نو افلاطونیان خطاناپذیری معرفت شهودی را با اکتفا به نقل قول خود ارسطو و بسط کلام او تبیین کرده‌اند، اما درباره معرفت نطقی می‌بایست رأی اسطورا بدتعبیر خاص خود بازگویند. در سلسله صدوری مفاهیم سبب وجود هر حد سافلی حدی است که عالی‌تر از آن است. به طوری که هر کدام از حدود این سلسله را از دو جنبه می‌توان به نظر آورد: یا از لحاظ خود و در خویشتن خود بدان می‌نگریم و در این صورت شیء واحد و بسیطی در آن می‌بینیم که متعلق شهود عقلی است، یا اینکه از این لحاظ که علت حدود سافله است بدان می‌نگریم و در این صورت کثرتی در آن می‌بینیم که متعلق معرفت نطقی علمی است. اما این کثرت نیز همان وحدت است، منتهی از این لحاظ که برای خروج از خود و بسط حقیقت خود و اصدار نیروی درونی خود به حرکت درمی‌آید. بدین ترتیب علم نیز بدشهود بازمی‌گردد، یعنی اشیاء معلول را در علت بسیط خود بازمی‌جوید، و عقلی که ترکیب می‌کند با عقلی که شیء بسیط را درمی‌یابد با هم سازگار می‌شوند، زیرا که سبب ترکیب اشیاء کثیر با هم دیگر دریافتن حد عالی‌تری است که در مقام وحدت خود این اشیاء کثیر را که باید با هم دیگر ترکیب شوند در بر می‌گیرد. بنا بر این آسان می‌توان دریافت که خطا فقط در معرفت سافله‌ای پیش می‌آید که، بدون اینکه به‌سوی وحدت گرایش یابد، سعی در جمع و تقسیم امور می‌کند، و این همان مرحله از شناسائی است که گمان نامیده می‌شود. پس نفس که مرحله تفکر نطقی است در صورتی می‌تواند به علم صحیح واصل شود که به اصل خود

یعنی عقل مفارق بازگردد ، و وحدت مفاهیم نطقی را در مبدأ واحد آنها که عقل مفارق است باز یابد.

نکته دیگری که باید بدان توجه داشت این است که هر چند بخواهیم اقوال ارسطو را به طریقی تعبیر کنیم که با اصالت معقول سازگار شود^۱ باز در رساله نفس و کتاب ما بعد الطبیعه بیان صریحی که حاکی از این معنی باشد و به هر گونه بحث و اختلافی در این مورد پایان دهند نمی توانیم یافت . و بهر صورت جائی برای این سؤال باقی است که آیا ارسطو تا پایان مقال عقیده به اصالت عقل را محفوظ داشته است و متعلق معرفت را تابع شخصی که مبدأ آن است دانسته و از آن لحاظ که عقل انسان آن را می شناسد معقول شمرده است، یا اینکه اصالت و تقدم را از شیء معقول دانسته و عقل را تابع معقول شمرده است. اسکندر افرو دسی تابع اصالت معقول بود و می گفت که عقل در باره خود تفکر نمی تواند کرد مگر بعد از اینکه تأثیر معقول را تحمل کند و خود نیز تحت تأثیر آن معقولیت یابد. ولیکن سیمپلیکیوس با این نظر مخالف است، زیرا که تعقل به قول او جنبه انفعالی ندارد و اگر انفعالی نیز در میان باشد تنها در عقل انسانی یا در اعمالی است که مقدمه آن محسوب است. عقل فعال برای اینکه درباره خود بیندیشد به هیچ وجه به چیزی خارج از خود احتیاج ندارد ، بلکه خود متعلق خاص خویش است . مع ذلك نباید نشان تصور کرد که سیمپلیکیوس می خواهد که معقول را به عقل بازگرداند و تابع آن سازد برا که او بهر صورت تابع پلوتینوس است، و پلوتینوس بدصراحت گفته است، « اگر گویم که در اشیاء غیر مادی عالم و معلوم یکی بیش نیست نباید منظور از آن را چنین دانست که شناسائی شیئی خود آن شیء است، و عقلی که درباره چیزی می اندیشد خود همان چیز است. بلکه برعکس باید گفت که شیئی که متعلق معرفت است اگر عاری از ماده باشد معقول محض و یا خود عقل محض است.» و سیمپلیکیوس می گوید که اشیاء مادی و محسوس که صورت آنها مقرون به ماده است بنفسها معقول نیست و نمی تواند جز بد وسیله

۱- رجوع شود به بحث عقل در بخش اول این کتاب.

عقلی که غیر از خود آنهاست اندیشیده شود، و به همین سبب خود نیز نمی تواند بیندیشد. اما صوری که عاری از ماده است درباره خود می اندیشد و یا خود اندیشیده شود، و در مورد آنها معقول است که عقل را می سازد، و اگر معقولات در عقل مفارق جای دارد از آن جهت است که همین معقولات آن عقل را می سازد و یا با خود آن یکی است، زیرا که معقولات افکار است و عقل نیز چیزی جز مجموعه افکار نیست. بدین ترتیب در حوزه اسکندرانی ارسطو و افلاطون به هم می رسند و اصالت با مثل یا مفاهیم عقلی می شود.^۱

ثامسطیوس^۲ در قرن چهارم میلادی می زیست. به دو دلیل لازم می نمود که ذکر نظر ثامسطیوس مقدم بر شرح آراء سیمپلیکیوس باشد: اولاً بدین دلیل که در حدود دو قرن پیش از او می زیسته و ثانیاً بدین سبب که تا حدودی در آراء او تأثیر بخشیده است. و لیکن چون مراعات ترتب زمانی مقتضی آن بود که نام او پس از پلوتینوس و پیش از سیمپلیکیوس به میان آید، یعنی رأی شاگرد را از رأی استاد جدا سازد و تسلسل عقاید افلاطونیان جدید را از میان ببرد، ذکر اجمالی آراء او محول به این مقام گردید.

در بین تفسیر ثامسطیوس بر آراء ارسطو و تفاسیری که افلاطونیان جدید بر این فیلسوف نگاشته اند مشابهاتی وجود دارد. مثلاً ثامسطیوس جا به جا مطابقت آراء ارسطو و افلاطون را با یکدیگر تأیید کرده و به صورت کثیر عاری از ماده که متعلق خاص عقل است اشاره نموده و در بین مجردات و جسمانیات به سلسله ای از وسائط قائل شده و از مناسبات شهود بسیط عقلی که متعلق آن واحد مطلق است با فکر متکثر منطقی که متعلق آن واحد نسبی است سخن گفته و وحدت فکر منطقی را مرحله منحنی و نازلی از وحدت شهود عقلی دانسته است. و اینها همه به طوری که دیدیم با عقاید پلوتینوس که قبل از وی

۱- در مورد همه مطالب این مبحث رجوع شود به فصل سوم از کتاب هامان به نام

نظریه عقل در مذهب ارسطو و مفسران او ۳۸-۵۷

۲- Thémistius de Paphlagonie

می‌زیسته و با آراء سیمپلیکیوس که بعد از او بوده است تشابه دارد. ولیکن روی هم رفته او را نمی‌توان جزء افلاطونیان جدید بدشمار آورد^۱، بلکه بیشتر باید از جمله اهل التقاط محسوب داشت^۲. اما تفسیری که بر روان‌شناسی ارسطو نگاشته است از لحاظ توجه به معانی الفاظ قابل ملاحظه است، و اهمیت دیگر ثامسپیوس از این جهت است که ابن رشد اندلسی از هیچ کدام از مفسران ارسطو به استثنای اسکندر افرویدیسی به اندازه او مستفید نشده است^۳.

عقل بالقوه را برعکس اسکندر افرویدیسی قابلیت محض و استعداد صرف نمی‌داند بلکه عقل بالقوه را به عقل فعال نزدیک می‌سازد، تا آنجا که این دو عقل را مانند هرگونه صورت و ماده‌ای باهم وحدت می‌دهد، و عقل را مرکب از این دو عقل می‌شمارد، و بالاخره عقل بالقوه را به منزله طلیعه عقل فعال می‌شناسد چنانکه سپیده دم طلیعه روز است و عقل فعال را از جهت واقعی واقع در درون نفس می‌داند.

بعضی از مفسران گفته بودند که عقل فعال مجموعه‌ایست از مبادی و علوم می‌که از آنها استنتاج می‌شود. ثامسپیوس این تفسیر را مخالف اقوال اصلی ارسطو می‌داند، زیرا که این مبادی صور عقلی ساکن بی‌روحی بیش نیست، یعنی معقول است بی آنکه عقل باشد، و حال آنکه عقل فعال بنا بر آنچه از متون ارسطو اقتباس می‌توان کرد عقل بالفعل بالذات الهی است^۴.

۱- همان نظریه عقل در مذهب ارسطو ۳۹ و ۳۸

۲- مقدمه همان کتاب بقلم ادموند باربوتن ص ۱۱

۳- همان کتاب ص ۳۹

۴- معلوم نیست که این تفسیر با رأی خود ثامسپیوس مبنی بر این که هر صورتی که معقول بنفسه باشد باشد عاقل نیز است چگونه سازگار تواند بود. چه، اگر عقل فعال را مجموعه‌ای از صور معقول بدانیم این صور بدان سبب که معقول است عقل نیز خواهد بود و دیگر نمی‌توان آنها را صور عقلی ساکن بی‌روح دانست. مخصوصاً که معلوم نیست در مورد خدا اصالت را با جنبه عاقلیت اومی‌داند یا با جنبه معقولیت او.

اما با وجود تصدیق این صفات برای عقل فعال با نظر اسکندر نیز موافق نیست؛ زیرا که به قول او ارسطو، آنجا که می‌گوید که در نفس نیز مانند سراسر عالم طبیعت امتیازی در بین فاعل و قابل است^۱، عقل فعال را جزئی از نفس دانسته است. و آنجا که می‌گوید که تنها عقل فعال فنا ناپذیر و ازلی است منظور او این است که از بین قوای نفس انسانی تنها عقل فعال چنین است، زیرا که در ازلیت خدا عقول محرك افلاك را نیز سهیم می‌دانسته است. و آنجا که عقل فعال را به نور تشبیه کرده منظور او این بوده است که این عقل اگرچه روشنی بخش است روشنائی خود آن از جای دیگری است و گرنه آن را به خورشید تشبیه می‌کرد که منبع نور است و به قول افلاطون مشابه خیر و مرادف خدا و مبدأ هر گونه عقل مفارقی است. پس می‌توان گفت که عمل عقل فعال در وجود ما مشابهت به عمل خدا در جهان دارد، و لیکن عقل فعال خدا نیست. بلکه فعالیت او در باطن ما و ناشی از ارادهٔ ما است، زیرا که ما هر موقعی که بخواهیم می‌توانیم بیندیشیم. عقل فعال با عقل بالقوه متحد است و این اتحاد از قبیل اتحادی است که صورت با مادهٔ خود دارد، و از این حیث مانند صنعت‌گری است که در داخلهٔ صنعت خویش قرار جسته باشد، مانند نجاری که مثلاً در درون چوب یا آهن‌گری که در درون آهن مقرر گزینند. بدین ترتیب این مفسر عقل فعال را از هر جهت و یکسره در درون نفس قرار داده است اما از طرف دیگر آثار تردید را نیز در اقوال او می‌بینیم زیرا عقلی را که مرکب از عقل فعال و عقل بالقوه است و مسلماً حال^۲ در موجود عاقل است ازلی می‌شمارد و حال آنکه عقل از آن حیث که حال است^۳ نمی‌تواند ازلی باشد.

باز باید گفت که ثامسطیوس عقلی را که مرکب از عقل فعال و عقل بالقوه است همان «من» می‌داند و عقل فعال را ماهیت «من» می‌شمارد^۳ و در اینجا مسأله‌ای را طرح می‌کند که

۱- دربارهٔ نفس، ۴۷ الف ۱۰-۱۴

۲- به تشدید لام

۳- به نقل هاملن نظریهٔ عقل ۰۰۰ ص ۴۶

در تاریخ فلسفه اهمیتی شایان دارد، و آن اینکه بسیاری از فیلسوفان قدیم و جدید خواسته‌اند تا بدانند که آیا از تمام نفوس نفس واحدی پدید می‌آید یا نفوس تعدد دارند^۱. و به تبع آن این مسأله را نیز باید طرح کرد که آیا تمام عقول عقل واحدی را صورت پذیر می‌سازند یا چنین نیست. این مسأله را دو گونه جواب می‌توان داد، یعنی آن را می‌توان از لحاظ عقل بالقوه یا از لحاظ عقل بالفعل به نظر آورد. در کثرت عقول بالقوه شکی نیست، اما عقل فعال را چگونه کثیر می‌توان دانست، زیرا که در این نکته اتفاق حاصل است که همه این عقول فعاله کثیره بایستی در باره شیء واحدی بیندیشند و در نوع بایکدیگر اختلاف نمی‌توانند داشت. اما اشیائی که از حیث نوع واحدند اختلاف آنها جز از حیث ماده نمی‌تواند بود، و عقل فعال عاری از ماده است. پس این عقول فعاله همگی باهم مطابق و متحد خواهند بود و نشانه این وحدت آن است که مادر امور عقلی بایکدیگر تفاهم داریم، و جملگی به‌طور فطری و به‌طرز واحد اجناس عالیّه وجود و علوم متعارفه عقلی را درمی‌یابیم، و چنین مطابقتی را جز با اعتقاد به عقل فعال واحد اول نمی‌توان تبیین کرد^۲. این تفسیر که منتهی به قبول وحدت عقل می‌شود دلیل دیگری است بر اینکه این مفسر با اعتقاد به حاکم عقل ضمناً تمایل دارد که آن را متعالی بشناسد^۳ منتهی می‌گوید که عقل فعال در تعالی خود عقل بالقوه را نیز از مقام طبیعت دور می‌سازد و با خویشتن فرا می‌برد^۴.

از این ملاحظات بر می‌آید که ثامسطیوس، اگرچه بر حسب ظاهر و بنا بر محکّمات اقوالش از اصحاب نجله اسکندر یه نیست، از فحوای کلامش می‌توان مشارکتی را با

۱- کتاب نهم از انشاء چهارم صرف تحقیق همین مسأله شده است (به نقل هاملن، همان

کتاب ص ۴۲)

۲- به نقل هاملن، همان کتاب، همان صفحه

۳- هاملن نظریه عقل ص ۴۳

۴- همان کتاب ص ۴۰

آنان استنباط کرد.

۵- کندی

فیلسوف العرب ابویوسف یعقوب بن اسحق الکندی که در حدود سال ۱۸۵ هجری تولد و در یکی از سالهای ۲۵۲ تا ۲۵۸ هجری وفات یافته است مؤلف رساله فی العقل یا فی مائیه العقل است که با وجود اختصار اهمیت شایان دارد، زیرا که نخستین تحقیق فلسفی در عالم اسلامی راجع بدین موضوع است، و در قرون وسطی دوبار به وسیله دو مترجم به زبان لاتین ترجمه گردیده است.^۱

کندی خود مدعی است که در این وجیزه نقل منتخب آراء قداماء یونان خاصه افلاطون و ارسطو را در نظر داشته و، چون به عقیده او آراء افلاطون مطابق با عقاید شاگرد وی ارسطوست، به ذکر آنچه ارسطو در باب عقل گفته اکتفا کرده است. ماحصل کلام او این است:

صورت بر دو قسم است: ۱- صورت هیولانی و آن صورتی است که واقع در ماده است. چنین صورتی محسوس بالفعل است. اما علاوه بر اینکه در ماده است در نفس مانیز بالقوه وجود دارد، یعنی قابلیت اینکه آن صورت در نفس مایید آید نفس را حاصل است و بعداً در ضمن عمل احساس بالفعل در نفس ظاهر می شود. اما ظهور صورت شیء محسوس در نفس مانند این نیست که چیزی در ظرفی ریخته شود یا شکلی در جسمی نقش بندد، زیرا که این احوال فقط به اجسام دست می دهد و نفس جسم نیست. این صورت چون در نفس پدید آید با خود نفس متحد می شود و مغایرتی در بین صورت محمول و نفسی که حامل آن است نمی ماند، زیرا که نفس تجزیه پذیر نیست تا بتوان قسمی از آن را غیر از قسم دیگر که حامل این صورتها شده است دانست. به همین دلیل قوه حساسه

۱- یکی از ترجمه ها به نام (گفتار کندی در آراء قداماء راجع به عقل) از

Gerard von Cremona و دیگری به نام (کتاب کندی درباره عقل و معقول) که مترجم

آن ناشناخته است و شاید یوحنا اسپانیایی (Jean d'Espagne) باشد.

نفس نیز غیر از خود نفس یا به منزله قسمتی از نفس، مانند عضوی از بدن نسبت به همه آن، نیست. بلکه این قوه خود نفس است که جنبه وحدانی و تجزیه ناپذیر دارد. پس در نفس انسان حاس و محسوس هر دو یکی است و پیداست که این اتحاد از حیث صورت شیء محسوس است و گر نه از حیث ماده هم چنان جدائی در بین حاس و محسوس برقرار است.^۱ ۲- صورت معقول که به قول کندی ارسطو ادراک آن را به ادراک صورت محسوس تمثیل می کند صورتی است که هم فاقد ماده است و هم عاری از تصویر خیالی^۲ جزئی است. این صورت نیز نخست بالقوه در نفس وجود دارد، سپس با استفاده و اکتساب آن از عقل اول به مقام فعلیت می رسد، و چون بالفعل در نفس پدید آمد چنانکه در مورد صورت محسوس گفته شد با نفس اتحاد می یابد. آنگاه که این اتحاد در میان نفس و صورت معقول پدید آید و تغایر آن دوازمیان رود عقل و معقول از جهت نفس با هم یکی می شوند. اگرچه از جهت عقل اول چنین اتحادی در میان نیست، یعنی صورت معقونی که در نفس از قوه به فعل گرائیده است با عقل که حامل این صورتها در حال فعلیت دائمه مطلقه آنهاست اتحاد ندارد.

اما عقل بر چهار قسم است^۳:

۱- عقلی که بالقوه است و کندی آن را متعلق به نفس می داند، یعنی مادام که نفس بالفعل صورت معقولی را تعقل نکرده است و فقط قوه تمقل آن را دارد در این مرحله قائم است.

۱- ارسطو نیز گفته بود که قوه حساسه صورت شیء را جدا از ماده آن اخذ می کند،

برعکس قوه غاذیه که صورت و ماده را با هم به دست می آورد.

۲- فنتاسیا Image

۳- در ترتیبی که خود کندی برای ذکر اقسام عقول اختیار کرده عقل اول که

همان عقل فعال باشد نخست مذکور شده و سه قسم دیگر پس از آن آمده است.

۲- عقلی که در خود نفس از حال قوه خارج شده و فعلیت یافته است، یعنی صورتهای معقول از طرف اواکتساب شده و در درون نفس به مقام فعلیت رسیده است. و آن صورتهای اینک در اختیار اوست، و آماده این است که هر زمان که بخواهد یکی از آنها را بدر آورد و به کار اندازد و به موجودی غیر از خود اظهار دارد. مانند نوشتن که نویسنده آن را آموخته و در نزد خود ثابت و محفوظ داشته است تا هر گاه که بخواهد این هنر را به کار بندد.

۳- عقلی که به کار می افتد و فعل آن از نفس به ظهور می رسد و برای دیگران نیز بالفعل وجود می یابد. و فرق آن با مرحله سابق این است که در آنجا صورتهای معقول از پیش به دست آمده و بر جای خود ثابت و ساکن مانده بود، و در اینجا آن صورتهای تحصیل شده بالفعل ظهور می یابد و به کار می افتد، یا در ابتدای اکتساب خویش است. به هر صورت وجه ممیز این مرحله فعالیت نفس است، خواه برای اینکه صور معقول را اکتساب کند، خواه برای اینکه صور مکتسب را به کار اندازد و ظاهر سازد. کندی خود این مرحله را عقل ثانی می نامد و وجه این تسمیه به درستی معلوم نیست. چون در ترجمه های لاتینی از آن به عقل برهانی^۱ تعبیر شده و یا چون کندی در وصف آن گفته است که: «فهو الظاهر فی النفس متی ظهر بالفعل» بعضی از محققان^۲ احتمال داده اند که کلمه ثانی تصحیفی از کلمه بیانی یا از کلمه بائن باشد. و حقیر گوید که این احتمال را نیز می توان داد که کندی، چون عقلی را که همه صور معقول به حال فعلیت اولیه خود در آن قرار دارد عقل اول نامیده است، عقلی را هم که در آن صور معقول بعد از خروج از قوه دوباره به مرحله کمال خود رسیده و مخصوصاً با دیگر از نفس صادر شده و بالفعل ظاهر گردیده است عقل ثانی نام داده است.

۴- عقل اول یا عقلی که پیوسته بالفعل است و اوست که نفس را از مرحله بالقوه خارج می کند و فعلیت می بخشد. اگر چیزی بالقوه باشد به ذات خود قادر نیست که

خود را به فعلیت رساند، زیرا که اگر آن را چنین توانائی می بود چون ذات آن پیوسته با آن است مدام خود را در حال فعلیت نگاه می داشت. پس آنچه بالقوه چیزی است باید به وسیله شیء دیگری که بالفعل همان چیز است به فعلیت در آید. به عبارت دیگر عقل اول علت و مبدأ همه معقولات است، و اوست که نفس را که عاقل بالقوه است عاقل بالفعل می سازد. عقل اول چیست و چه ماهیتی دارد؟ به عقیده کندی این عقل چیزی جز همان صور نوعیه و جنسیه اشیاء یعنی کلیات آنها نیست، و همین کلیات یعنی آنچه انواع اشیاء و مافوق آنها را تشکیل می دهد صور معقول است در مقابل اشخاص جزئی که تنها به حس درمی آیند. پس عقل اول جامع صور نوعیه اشیاء به حال فعلیت ابدی است و یا خود عین همان صور معقول کلی است. نفس چون با این انواع و اجناس اتحاد یابد بالفعل عاقل می شود و حال آنکه پیش از این اتحاد بالقوه عاقل بود. یعنی عقل یا عاقل بودن عبارت از همین اتحاد با معانی کلیه و صور نوعیه است که نخست بالقوه نفس را حاصل است، و آنگاه تحت تأثیر عقل اول یعنی کلیات بالفعل که خارج از نفس است در خود نفس نیز کلیات بالقوه به فعلیت می گرایند. این صور معقول که در درون نفس از قوه خارج می شود و به فعل می رسد، چون فعلیت خود را از عقل اول می گیرد، عقل مستفاد نفس است^۱.



راجع به مآخذ اقوال و آراء کندی اختلافی در بین محققان پیش آمده است. اتین ژیلسون محقق فرانسوی می گوید که این اقوال از هر جهت مطابق با مفاد رسائل اسکندر است، و کندی علاوه بر آنچه افرویدی گفته چیزی نیاورده است. اگر چه

۱- آن چه راجع به آراء کندی در این مورد مذکور شد با توجه به متن رساله او در درباره عقل و عبارتی از کتاب او در فلسفه اولی (ص ۱۵۴ و ۱۵۵ از مجموعه چاپ مصر) بدون توجه به تفاسیر محققان و اختلاف آراء آنان تدوین و تحریر شده است، اینک آراء بعضی از مفسران را نقل و بایکدیگر مقابله می کنیم.

عناوین عقول در نزد این دو تن یکی نیست و اصلاً شاید بتوان گفت که کندی اسم و عنوانی برای هر يك از عقول نیاورده و تنها به تعدید و توصیف آنها اکتفا کرده است ولیکن معانی اقوال هر دو تن درباره اقسام عقول با جزئی تفاوتی يك سان است. عقل بالقوه کندی همان عقل هیولانی افرویدی است؛ چه، با اینکه انتساب به ماده و هیولی در کلام کندی وارد نشده است ولیکن می‌دانیم که منظور اسکندر نیز از عقل هیولانی همان عقلی است که قوه محض و بسیط است.^۱ عقلی که به قول کندی به خود نفس تعلق دارد و در درون نفس از قوه به فعل می‌گراید مطابق با همان عقل بالملکه^۲ افرویدی است، خاصه از این جهت که آن را به نوشتن تشبیه کرده است که چون نویسنده هنر آن را به دست آورد هر دم که بخواهد می‌تواند این هنر را به کار اندازد و این خود متناسب با تشبیهی است که اسکندر کرده و عقل بالملکه را مانند حرفه‌ای دانسته بود که پیشه‌وری به دست آورده و در اختیار خود گرفته است. منتهی باید گفت که ابهامی که در معنی عقل بالملکه در آراء اسکندر بود در اینجا از میان رفته و به صراحت اظهار شده است که سیر عقل از مرحله قوه به مرحله فعل تحت تأثیر فعلیت بخشی است که عقل اول از خارج بر آن می‌کند، و اگر عقل اول که مدام بالفعل است نمی‌بود عقل ما همیشه در حال قوه می‌ماند و به فعلیت نمی‌رسید. اما عقلی که خود پیوسته بالفعل است، و به همین سبب عقل بالقوه و معقولات بالقوه را فعلیت می‌بخشد، جز همان عقل فعال اسکندری نمی‌تواند بود. چه، از اوصافی که برای این عقل در مقاله کندی مذکور شده و از مقابله این اوصاف با عقل بالقوه روشن می‌شود که این عقل غیر از عقل اختصاصی فردی انسان است و نسبت به افراد انسان جنبه مفارق و خارجی دارد. خاصه از این حیث که صورت نوعیه تحقق یافته‌اشیاء است، و با وجود فردی و جزئی آنها متفاوت و متغایر است، و علت همه معقولات دیگر است. این جنبه مفارق که عقل اول کندی را بود از طرف مترجمان رسائل عربی به لاتین به خوبی و روشنی شناخته شده است، تا آنجا که در ترجمه خود از آن به کلمه‌ای تعبیر کرده‌اند

۱- رجوع شود به مبحث عقل هیولانی در نظر اسکندر در همین کتاب.

که معنی عقل مفارق را می‌دهد^۱، و همین تعبیر را به اصل رساله اسکندر نیز انتقال داده و کلمه‌ای را که در اصل یونانی تنها مفید معنی عقل بدون قید دیگری بوده است^۲ در ترجمه لاتین تبدیل به همین کلمه که مفید معنی عقل مفارق است^۳ نموده‌اند. تنها چیزی که در بین کندی و افرویدی مورد اختلاف است عقل ثانی یا عقل ظاهر یا عقل بیانی کندی است که نظیری برای آن در رساله اسکندر نیست. ولیکن این عقل به نظر زیلسون جز همان مرحله ظهور یا اظهار چیزی که عقل سابقاً دریافته است، یعنی انتقال چیزی که عقلی آن را تعقل کرده است به عقل دیگر، نیست، و اعتنائی بدان نباید کرد. یا آنچه به نام عقل مستفاد در رساله کندی آمده، به طوری که قبلاً گفته شد^۴، مأخوذ از تعبیری است که اسکندر در وصف عقل فعال آورده است تا نشان دهد که این عقل از خارج به نفس می‌رسد و بر آن اثر می‌بخشد.

دو تن از محققان عرب محمد عبد الهادی ابورید^۵ و عبدالرحمن بدوی^۶ با نظر زیلسون در این باب مخالفت ورزیده‌اند. ابوریده از يك طرف می‌گوید، که با وجود اشاره بعضی از مؤلفان به کتاب اسکندر به نام کتاب العقل علی رأی ارسططاليس^۷، معلوم نیست که کتاب او ترجمه شده و در اختیار مصنفان مشرق زمین قرار گرفته باشد. این تشکیک بی‌جاست زیرا که ترجمه لاتینی کتاب اسکندر از روی ترجمه عربی آن به عمل آمده و حتی در ترجمه لاتینی به نام مترجم عربی آن، یعنی اسحق بن حنین، نیز

۱- Intelligence

۲- Intellect , Nous

۳- رجوع شود به اواخر بحث مربوط به اسکندر افرویدی در همین رساله

۴- در مقدمه‌ای که بر رسائل الکندی الفلسفیه که طبع و نشر خود اوست نگاشته

است.

۵- در مقدمه‌ای که به ترجمه کتاب نفس ارسطو که آن را در ضمن مجموعه‌ای از رسائل دیگر

منتشر ساخته نوشته است.

۶- فهرست ابن الندیم ص ۲۵۲ و ۲۵۳

تصریح شده است.^۱ و گویا نسخه‌ای از آن هنوز در کتابخانه اسکوریال محفوظ باشد.^۲ از طرف دیگر این شخص کهوشیده است تا اولاً رأی ارسطو را در مورد عقل بر طبق رأی کسانی که قائل به وحدت عقلند و عقل فعال را جدا از عقل ممکن نمی‌دانند و جنبه خارجی برای آن قائل نیستند^۳ تفسیر نماید، و بر آن رفته است که عقل در نظر کندی یکجا و یکسره از خارج به بدن وارد می‌شود، و آنگاه عقل اول کندی را با عقلی که ارسطو در کتاب لائدا از ما بعد الطبیعه از آن سخن گفته تطبیق کرده است، و آن صورت نوعی و کلی و معقولی را که کندی با عقل اول مترادف دانسته صفتی برای عقل مستفاد شمرده است. این نظر نیز به عقیده حقیر مردود است، زیرا که اولاً بحث وافی که راجع به ارزش نظر معتقدان به وحدت عقل بر طبق مذهب ارسطو به عمل آمد درجه اعتبار آن را معلوم گردانید^۴؛ ثانیاً قطعه منقول از مقاله عقل کندی در اشاره به عقل مستفاد طوری است که از سیاق آن به ضرورت پیداست که نوعیت اشیاء را صفت عقل اول، یعنی عقلی که همیشه بالفعل است^۵، می‌داند

۱- رجوع شود به مقدمه کتاب نفس از بدوی ص ۶ سطر ۲ و حاشیه ۱

۲- رجوع شود ایضاً به همان مأخذ ص ۷ حاشیه ۱۰

۳- رجوع شود به بحث وحدت عقل در بخش اول همین کتاب.

۴- ناگفته نماند که ژیلسون تمایل به مذهب طماس قدیس دارد و طماس قدیس کسی است که طرفدار جدی وحدت عقل در نظر ارسطو بوده است. پس ژیلسون خود از کسانی است که اعتقاد ارسطو را به وحدت عقل ترجیح می‌داده است و این معنی از مقدمه‌ای که بر کتاب مارسل دوکورت در باره نظریه عقل ارسطویی نگاشته است به خوبی پیداست. بنا بر این طعن ابوریده براو که نظر ارسطو را به خوبی در نیافته است وارد نیست، منتهی ژیلسون نخواسته است که آنچه خود در باره ارسطو قائل بوده است به طوری عنوان کند که حقیقت امر را در مورد مذهب اسکندر و مذهب کندی و ساین فیلسوفان اسلامی پیوشاند.

۵- و نظر حقیر در این مورد مطابق با تشخیص دکتر احمد فؤاد الاهوانی در مقدمه‌ای

بقیه حاشیه در صفحه بعد

و قطعه منقول از فلسفه اولی^۱ در مجموعه چاپ مصر نیز حاکی از این است که انواع و اجناس عقل را از قوه بد فعل درمی آود و همین کلیات معقول چون در درون نفس، به وسیله اتحاد با اعیان کلیات، از قوه خارج شود و به فعلیت رسد عقل مستفاد را پدیدار می سازد، و اصرار محقق عرب برای اینکه بگوید که عقل بالقوه تحت تأثیر عقل اول مفارق که متناسب با عقل فعال افرویدی است فعلیت نمی پذیرد بی جاست. بالأخره ابوریده می کوشد تا بی اعتنائی ژیلسون را به عقل ظاهر یا عقل ثانی کندی ناموجه شمارد، و این مرحله از عقل را مطابق با همان مرحله ای که ارسطو برای قوه و فعل قائل شده و فعلیت کامله را تشبیه به علمی کرده است که عالم آن را به کار می اندازد^۲ بشمارد. انصاف باید داد که در این مورد حق با اوست، و با عقل ظاهر کندی مرحله دیگری برای عقل به میان می آید که در آن معقولات حاصله مکسبه به کار می افتد و به فعلیت تامه خود می رسد و شرح آن در عقاید اخلاف کندی خواهد آمد. اما عبدالرحمن بدوی توجه خود را معطوف به این داشته است که اصطلاحات کندی با افرویدی یک سان نیست و تقسیم چهارگانه او از عقل نیز غیر از تقسیم سه گانه اسکندر است و هیچ کدام از عبارات اسکندر در مقاله کندی به کار نرفته است. پس باید گفت که کندی با وجود اینکه شاید ترجمه کتاب اسکندر را در دست داشته ولیکن به سبب تشخیص مغایرت آن با آراء اصلی ارسطو از آن تأثر نیافته و به تفاسیر امثال تامس پیوس و سیمپلیکیوس توجه کرده است.

آنچه در این میان مسلم است اینکه تحقیقات ژیلسون را در مورد تشابه آراء کندی با اسکندر نمی توان ندیده گرفت، ولیکن اختلافات این دو تن را نیز مورد غفلت نباید قرار داد. از اهم آنها یکی مسأله عقل ظاهر یا عقل ثانی است، و دیگری

بقیه حاشیه از صفحه قبل

که بر مقاله کندی منشره به انضمام تلخیص ابن رشد از کتاب نفس ارسطو نوشته است نیز می باشد (ص ۱۷۷ مجموعه مزبور چاپ اول ۱۹۵۰)
(۱) رجوع شود به حاشیه ۱ از ص ۲۲۸ این کتاب

این است که در مقاله کندی تصریحی به اینکه عقل اول چنانکه اسکندر گفته بود همان ذات خداوند است نیست ، بلکه بیشتر تأکید در این مطلب شده است که عقل اول صورت نوعیه یا صور نوعیه اشیاء است که در مرحله فعلیت مطلقه دائمه است. بدین ترتیب عقل اول در نظر کندی بیشتر از آنچه به عقل فعال افرویدی مشابه باشد به عالم مثل افلاطونی یا عالم معقول فیلسوفان اسکندرانی مشابهت دارد . و از این حیث شاید احتمال عبدالرحمن بدوی به تأثیر ثامسطیوس و سیمپلیکیوس در آراء کندی چندان دور از حقیقت نباشد .

۶ - فارابی

معلم ثانی ابونصر محمد بن محمد بن اوزلخ بن طرخان فارابی در حدود سال ۲۵۷ هجری در فاراب از بلاد ترکستان ولادت یافته و به سال ۳۳۹ هجری در شهر دمشق درگذشته است. این فیلسوف مصنف کتب و رسائل مهمه‌ای مانند : آراء اهل المدینه الفاضله ، السياسات المدنيه ، فی معانی العقل ، الجمع بین رأیی الحکیمین ، اغراض ما بعد الطبیعه ، ماینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفه ، غیون المسائل ، فصوص الحکم اثبات المفارقات ، تحصیل السعاده ، تعلیقات ، مسائل متفرقه ، احصاء العلوم و بسیاری دیگر است که جمله آنها حاوی قدر و اعتبار مسلم برای تعیین سیر تحولی افکار راجع به نفس و عقل در عالم اسلام و در اروپای قرون وسطی است ، و اینک سعی می‌شود تا رؤس عقاید او در این باب با توجه به آثار خود وی و تفاسیری که محققان از آنها به عمل آورده اند مذکور شود .

فارابی در تعریف نفس قول مشهور ارسطو را آورده و آن را « استکمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی حیوة بالفوه »^۱ شمرده است . باوجود این نباید نظر او را از هر جهت موافق بارأی ارسطو دانست ، زیرا که ارسطو آنجا که نفس را کمال بدن می‌گفت کمال را به معنی صورت می‌گرفت و منظور او از قید « اول » برای « کمال » این بود که همینکه

۱- مسائل متفرقه ص ۱۸ چاپ حیدر آباد

جسم آلی ذی حیوة از قوه به فعل در آمد، یعنی قوه حیوة در آن فعلیت گرفت و صورت پذیرفت، نفس برای آن حاصل می شود. خواه این فعلیت به کارافتد و خواص نوعیة خود را ظاهر سازد یعنی به کمال ثانی برسد، خواه به حال «قوه تعین یافته» یا «فعلیت به کار نیفتاده» باقی ماند^۱. در واقع کمال اول حداقل فعلیت لازمه برای قوه حیات است تا بتوان نام نفس بر آن گذاشت، و هرگز ارسطو را چنین قصدی نبود که هرگاه فعلیتی از مرحله بالاتر نفس را حاصل شود یعنی قوای آن به کارافتد، و فی المثل چیزی را ببیند و یا آوازی را بشنود، دیگر آن را صورت جسم آلی نتوان دانست. و حال آنکه قول صریح فارابی^۲ بر این است که نفس مادام که کمال نیافته و افعال خود را به کار نینداخته و هم چنان بد حال قوه و هیئتی که مستعد قبول تصاویر اشیاء است باقی مانده باشد، مانند قوه باصره قبل از اینکه تصاویر مبصرات در آن حاصل شود، یا قوه متخیله قبل از اینکه تصاویر مخیلات در آن نقش بندد، یا قوه ناطقه قبل از اینکه تصاویر معقولات در آن پدید آید، صورت جسم است. اما همین که قوای نفس به کار افتاد و تصاویر محسوسات در حاسه یا مخیلات در مخیله یا معقولات در ناطقه پدید آمد، یا به عبارت دیگر کمال ثانی حاصل شد^۳، دیگر نفس را نمی توان صورت بدن دانست. اگر چه این تصاویر شباهتی با صورت دارد ولیکن نباید از حد مشابهت فراتر رفت و آنها را عین صورت شمرد، و همین مشابهت نیز در مراتب علیای قوای نفس رفتن کمتر می شود، تا آنجا که چون به تصاویر معقول می رسمیم می بینیم که مفهوم آنها از معنی صورت بسیار دور

۱- رجوع شود به بحث تعریف نفس در نظر ارسطو در جزء اول همین کتاب

۲- السياسات المدنیة ص ۸۰ چاپ حیدرآباد

۳- فارابی نیز کمال اول را تشبیه به کتابت کاتب در حال خواب و خستگی و کمال

ثانی را مانند کتابت کاتب در حین کتابت یا رؤیت بصیر در حین رؤیت و به طور کلی مانند حال کسی که عایق خارجی او را از فعل خود باز ندارد دانسته است (السیاسات المدنیة

ص ۳۴.

می‌گردد. اگر از این مقام نیز بالاتر رویم و عقل را قریب به عقل فعال بیاوریم آثار مشابهت نفس با صورت یکسره زایل می‌شود. پس به قول فارابی جنبه حیوانی نفس صورت جسم آلی است؛ اما همینکه قوای این نفس استکمال یافت یعنی احساس و تخیل به کار افتاد و تصاویر اشیاء محسوس و مخیل در آنها حاصل شد از همان دم روبه مفارقت می‌رود، و این گرایش به مفارقت آن را از معنی صورت دور می‌دارد، بی آنکه هنوز از هیولی جدا سازد. تا اینکه در مرحله فعلیت معقولات و اتصال به عقل فعال و حصول مفارقت تامه دیگر نمی‌توان به هیچ وجه نام صورت بر آن گذاشت^۱. اما اینکه صورت را به دو قسم کرده‌اند قسمی از آن را مفارق و مستغنی از ماده و قسم دیگر را مقارن و محتاج ماده دانسته‌اند فقط اشتراك اسمی را منظور داشته‌اند^۲ والا جواهر مفارق را صورت نمی‌توان نامید.

بنابراین نفس چون فعلیت خود را به کار اندازد و از حد قوه و استعداد خارج شود دیگر صورت بدن نیست، یعنی مجرد آن از بدن خواه در مرحله احساس و تخیل و خواه در مرحله نطق و عقل (البته آنگاه که این قوا به فعلیت درمی‌آید و به کار می‌افتد) ثابت است. منتهی در مرحله نفس حیوانی احساس با وجود مبادینتی که با صورت یافته است هنوز مشابهتی با آن دارد، ولیکن در مرحله نفس انسانی یا عقل این مشابهت را نیز از دست می‌دهد و مجرد به معنی تام کلمه می‌شود. فارابی برای اثبات مجرد آن دلایلی آورده است: از جمله اینکه نفس انسانی ادراك معقولات می‌کند و چون معقولات معانی مجرد است مدرك^۳ آنها را نیز باید مجرد بشماریم، زیرا که اگر جسم یا جسمانی باشد احوالی که جسم ناگزیر از داشتن آنهاست، مانند شکل و وضع و مقدار، در معقولات تأثیر می‌بخشد و آنها را از حال مجرد که لازمه معقولیت است خارج می‌سازد. دیگر اینکه

۱- السياسات المدنیة ۱۲-۱۳

۲- السياسات المدنیة ص ۸۰ چاپ حیدرآباد

۳- به ضم اول و کسر ثالث

نفس انسانی ادراک مستقیم به ذات خود دارد ، حال اگر این ذات وابسته به جسم و دارای حرکت جسمانی باشد لازم می آید که نفس نتواند به ذات خود شعور یابد ، مگر اینکه آلت جسمانی را نیز با آن ادراک کند ، و در بین آن ذات و این آلت آلت دیگری نیز وارد آید و سلسله آلات تا بی نهایت کشیده شود . و چون چنین نیست نفس آلت جسمانی ندارد و ذات آن که مدرک^۱ خویش است متعلق به خود آن است نه اینکه موجود در آلت جسمانی و متعلق به غیر خود باشد . دیگر اینکه نفس انسانی اضداد را باهم ادراک می کند و چنین امری در ماده حاصل نمی تواند شد ، یعنی شیء مادی و جسمانی نمی تواند اضداد را باهم بپذیرد . دلیل دیگر که جنبه اقناعی دارد این است که عقل پس از پیری نیرومندتر می شود یعنی ناتوانی و تباهی ماده جسمانی موجب تباهی آن نمی گردد و به همین سبب مجرد از جسم است^۲ .

اما معقولات یعنی آنچه در قوه ناطقه انسان مرتسم می شود بر دو قسم است :

۱- معقولاتی که در جوهر خود معقول بالفعل است بی آنکه نخست معقول بالقوه باشد و از آن پس به فعلیت گراید . این قسم از معقولات دارای وجود مفارق از اجسام است ، و وجود آنها قائم به ماده نیست و تعقل آنها احتیاجی به انتزاع ندارد بلکه همان طور که ذات نفس مستقیماً معقول خود آن است این معقولات نیز همین حال را دارد^۳ ، و هر کدام از آنها هم عاقل و هم معقول است^۴ . ۲- معقولاتی که با لذات معقول نیست و آنها صور اجسام مادی است از قبیل سنگ و گیاه و خلاصه هر آنچه جسمانی و مادی و با خود جسم و ماده و یا حتی عقل هیولانی باشد . این صور معقول بالقوه است و بعد از انتزاع از ماده می تواند معقول بالفعل شود^۵ . در

۱- به ضم اول و کسر ثالث

۲- فی اثبات المفارقة ص ۷

۳- آراء اهل المدينة الفاضله چاپ مصر ص ۶۲

۴- السياسات المدنیة ص ۶

۵- المدينة الفاضله ص ۶۲

این قبیل معقولات اتحاد عاقل و معقول حاصل نیست^۱. به طوری که باید گفت هیچ کدام از صور طبیعی دارای واقعیت خارجی جدا از اشیاء جسمانی جزئی نیست و کلیات در عالم اعیان وجود مثالی و مفارق و قائم به ذات ندارند^۲، و بعد از حصول تصاویر محسوس در قوه حاسه و تفصیل و ترکیب آنها در قوه متخیله، بر طریقی که بعداً بدان اشاره خواهد شد، در قوه ناطقه پدید می آیند. و آن قوه ایست که نفس می تواند به وسیله آن معقولات را در یابد و زیبا و زشت را از یکدیگر باز شناسد و صناعات و علوم را حائز شود^۳. این قوه بی آنکه آلتی خاص در میان اعضای بدن داشته باشد بر دیگر قوای نفس از قبیل متخیله و حساسه ریاست دارد.

قسم دوم از معقولات خود در دو مرحله تعقل می شود. مرحله نخستین تعقل معقولات اولی است که مشترك در میان همه مردم است و یا بهتر بگوئیم مشترك در میان همه کسانی است که از فطرت سلیمه برخوردارند^۴ مانند ادراك این معنی که کل بزرگتر از جزء است یا اینکه مقادیر متساوی باشیء واحد متساوی است. این معقولات بر سه گونه است: گروهی از آنها اولیاتی است که در هندسه نظری به کار می رود، گروه دیگر اولیاتی است که در علم به اعمال زشت و زیبای انسان مورد استفاده قرار می گیرد، گروه دیگر اولیاتی است که در علم به احوال موجوداتی که مصنوع انسان نیست مانند آسمانها و مبدأ اول و مبادی دیگر و آنچه از این مبادی حادث می شود و احوال هر يك از آنها و مراتب آنها نسبت به یکدیگر استعمال می گردد و حصول معقولات اولی برای انسان به منزله رسیدن انسان به کمال اول خویش است. مرحله دوم

۱- السیاسات المدنیة ص ۶

۲- الدعای القلیبیه آخر ص ۱۰ چاپ حیدرآباد

۳- المدینة الفاضله ص ۴۸

۴- همان کتاب ۶۴-۶۶

۵- السیاسات المدنیة اوایل ص ۴۵

معقولانی است که با استعمال معقولات اولی و استفاده از آنها به دست می‌آید . یعنی چون معقولات اولی نفس ناطقه انسان را حاصل شد بالتبع تأمل و تفکر و تذکر و شوق به استنباط و تمایل به تحصیل مدرکات به‌دارد و اختیار او را دست می‌دهد و به تدریج معقولات دیگری برای او فراهم می‌آید و او را به کمال خود یعنی به سعادت می‌رساند^۱.

اما عقل در نظر فارابی چیست و چگونه است؟

فارابی رساله‌ای مخصوص درباره عقل نگاشته^۲. و در رسائل و کتب دیگر خود نیز در ضمن کلام به اجمال یا به تفصیل به شرح آن پرداخته است . در رساله معانی العقل شش معنی مختلف برای عقل مذکور داشته که عبارت است از:

۱- معنی متعارف عقل که عامه مردم در گفتگوی خود به کار می‌برند و بدین معنی برخی از کسان را عاقل می‌نامند.

۲- معنی مصطلح متکلمان آنجا که می‌گویند که عقل چنین ایجاب می‌کند یا عقل این مطلب را رد می‌کند^۳

۳- معنی مصطلح منطق که ارسطو در کتاب برهان آورده است.

۴- معنی مصطلح اخلاق که در مقاله ششم از کتاب اخلاق آمده است.

۱- المدینه الفاضله ص ۴۸ چاپ مصر ص ۵۰

۲- این رساله در اروپای قرون وسطی با ترجمه یوحنای اسپانیایی منتشر شد و رواجی بسیار یافت و نسخه‌های خطی آن همراه با کتاب عقل اسکندر و مقاله عقل‌کندی و گاهی همراه با بعضی از آثار ابن سینا که در همین موضوع بوده است در یکجا نوشته می‌شد ، ولیکن این ترجمه‌ها مفلوط و مبهم و پر از سقطات است (ژیلسون مأخذ یونانی و عربی . . . ص ۲۷)

۳- ژیلسون این معنی را با کلمه Raison مترادف می‌شمارد (ص ۲۸ همان

مرجع)

۵- معنی مصطلح کتاب نفس.

۶- معنی مصطلح کتاب مابعدالطبیعه.

چهارم معنی اول خارج از موضوع روان شناسی عقلی و فلسفه اولی است ، و تنها دوم معنی آخر است که بدین بحث ارتباط می یابد، و عقل به این معنی دارای چهار قسم یا چهار مرحله است:

عقل بالقوه ، عقل بالفعل ، عقل مستفاد ، عقل فعال^۱ .

هر کدام از این مراحل نسبت به مرحله ماقبل در حکم صورت نسبت به ماده است. عقل منفعل در حکم ماده ایست که چون فعلیت باید عقل بالفعل می شود، و عقل بالفعل به منزله کمال و صورت برای عقل منفعل است ، و عقل منفعلی که فعلیت یافته است شبیه ماده^۲ و موضوع برای عقل مستفاد می گردد ، و چون این ماده صورت عقل مستفاد را حاصل کرد قابلیت یا ماده ای برای آن حاصل می شود که می تواند مورد فیض عقل فعال قرار گیرد . تعدد این مراحل مانع وحدت آنها نیست ، زیرا که جمله این مراتب شیء واحدی را صورت پذیر می سازد که همان عقل یا نفس ناطقه انسان باشد^۳ .

اینک شرح این مراحل:

۱- عقل بالقوه - قول فارابی راجع به ماهیت آن در رساله معانی العقل کوئی همراه با تردید است، زیرا که می گوید: «عقل بالقوه یا خود نفس است، یا جزئی از نفس است، یا قوه ای از قوای نفس است، یا چیزی است که ذات آن آماده این است که ماهیات و صور

۱- همان مرجع ص ۴۲

۲- نه خود ماده

۳- واذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذي صار عقلاً بالفعل والمنفعل مادة المستفاد والمستفاد مادة العقل الفعال واخذت جملة ذلك كشيء واحد ... (آراء اهل المدينة الفاضله ص ۸۵)

همه موجودات را از مواد آنها انتزاع کند تا این صور را صورتی از خود گرداند.^۱ اما در میان این شقوق مختلف به آسانی می‌توان رأی مختار او را، خواه از روی مابقی کلام وی در همین مورد، خواه به استناد اقوال او در رسائل دیگر، تعیین کرد. اگر چه در بعضی از رسائل او به عباراتی بر می‌خوریم که به موجب آنها عقل را می‌توانیم از جمله اجزاء نفس بدانیم^۲، ولیکن برای تطبیق این قول با سایر اقوال او ناگزیر از آنیم که اجزاء را به قوا تاویل نمائیم و قوه را نیز به معنی استعداد محض و هیئت و قابلیت صرف که هنوز هیچ‌گونه صورتی نیافته است، ولیکن آماده برای اخذ صورت موجودات دیگر است، بشماریم. این قوه ناطقه هیئت طبیعی است که می‌تواند موضوعی برای فعلیت باشد، یا قابلیت برای درآمدن به صورت عقل بالفعل است^۳، یا استعدادی برای تعقل معقولات است^۴. و همه این اوصاف را می‌توان در ضمن عبارتی که از خود اوست جمع آورد و گفت که آن: «هیئت و قابلیت است که مستعد آن است که معقولات را تعقل کند»^۵ و یا به عبارت دیگر «هیئتی در ماده ایست^۶ که بالطبع برای انسان حاصل می‌شود و آماده برای قبول تصاویر معقولات است»^۷. از همه این اقوال بر می‌آید که در یه منقول از کتاب معانی عقل باید شق اخیر را برگزید و عقل بالقوه را استعدادی ای انسان دانست که صور موجودات را از مواد آنها انتزاع می‌کند و همه آنها را برت خود می‌گرداند. این صور در واقع از مواد خارجی خود جدائی ناپذیر است،

۱- معانی العقل ص ۴۲ از مجموعه چاپ لیدن به نام الثمرة المرضیه

۲- رأی الحکیمین ص ۳۱ از مجموعه چاپ لیدن والسیاسات المدنیه ص ۱۳

۳- المدینة الفاضله ۸۴

۴- السیاسات المدنیه ۵

۵- السیاسات المدنیه ص ۵

۶- ماده به معنی ارسطویی آن که مرادف با قوه و استعداد است

۷- المدینة الفاضله ص ۶۲

وجز برای اینکه صورت ماده عقلی انسان گردد از آن مواد جدا نمی شود^۱، و تا از آن
 مواد جدا نشود صورتی برای عقل بالقوه نمی گردد، زیرا که تنها مانع شیئی از
 اینکه عقل یا معقول باشد ماده است^۲. این صور منتزع از مواد که بی هیچ گونه مانعی
 صورت عقل بالقوه می شود همان است که معقولات نام می گیرد، یعنی نام آنها نیز از
 نام همان قوه ای که آنها را انتزاع کرده است مشتق می شود. این قوه را می توان به
 ماده ای که صورتی را می پذیرد تشبیه کرد. منتهی این تشبیه آنگاه درست است که
 بگوئیم که ماده ای که صورت را پذیرفته است به تمامی همین صورت گردد و این صورت
 در طول و عرض و عمق آن ماده چنان جاری و ساری شود که برای ماده هیچ گونه ماهیتی
 جدا از آنچه این صورت راست باقی نماند. از همین جا فرق ماده عقلی با مواد
 خارجی روشن می شود، زیرا که در مواد خارجی هر صورتی که بر ماده ای عارض شود
 تنها در سطح آن نقش می بندد و تمایز آن ماده از این صورت محفوظ می ماند، ولیکن
 ماده عقلی یا عقل بالقوه خود عین همان صورت می شود مثل اینکه فرض کنیم نقشی
 که بر موم افتاده است چنان در موم نفوذ کند که ماهیت موم را از میان ببرد و موم معنی
 خود را از دست بدهد و یکسره همان نقش گردد^۳. این قول اندکی محتاج امعان نظر
 است. هر جسمی مرکب از ماده ای و صورتی است و این جسم می تواند ماده ای برای قبول
 صورتی دیگر شود ولیکن با قبول این صورت ماهیت آن ماده از میان نمی رود.
 مگر اینکه ماده را به معنی هیولای اولی یعنی استعداد محض و بسیط که هیچ گونه
 صورتی را دارا نیست بگیریم. چون در این حال قبل از تعلق صورت جدید هیچ گونه
 صورت و ماهیتی برای ماده نبوده است می توان گفت که ماده فعلیت خود را تنها از
 همین صورت گرفته و یا خود همین صورت گردیده است و نام و نشانی از هستی پیشین

۱- معانی العقل ص ۴۲

۲- السياسات المدنیة ص ۱۵

۳- معانی العقل ۴۲-۴۳

که در حکم نیستی بوده در آن به جای نمانده است. اگر عقل بالقوه را چنان که فارابی گفته است چنین بدانیم و جز هیئت طبیعی و قابلیت و استعدادی برای اخذ صورت معقول از خارج نداریم و با اخذ این صورت جدائی را از میان آن دو ناپدیدینگاریم نظر او تقریباً مطابق با عین تفسیر اسکندر افرو دیسی از قول ارسطو می شود.^۱ عقل بالقوه که فارابی آن را عقل هیولانی^۲ و عقل منفعل^۳ نیز نامیده است مشترك در بین همه افراد انسان است و حصول این هیئت طبیعی نخستین رتبه انسانیت^۴ به شمار می رود.

۲- عقل بالفعل - این عقل را فارابی در اغلب اقوال خود به همین نام می آورد ولیکن در بعضی از موارد نیز عقل بالملکه^۵ و عقل المنفعل الحاصل بالفعل و عقل المنفعل الكامل می نامد^۶، و حتی گاهی به نسیمه آن به عقل منفعل اکتفا می کند بی آنکه قید دیگری بیاورد.^۷ این اختلاف به حسب این است که گاهی این عقل را نسبت به عقل بالقوه که منفعل محض بود اعتبار می کند و آن را بالفعل یا منفعلی که کمال یافته و به فعلیت رسیده است نام می نهد، و گاهی این عقل را که عقل انسانی است در مقابل عقل فعال که عقل مفارق خارجی است قرار می دهد و از این جهت آن را مطلق عقل منفعل می نامد. این عقل صورت عقل بالقوه و ماده عقل مستفاد است.^۸ عقل بالقوه وقتی بدین

۱- رجوع شود به مبحث اسکندر افرو دیسی در همین کتاب

۲- المدينة الفاضله ص ۶۲

۳- همان کتاب ۸۴ و ۸۵

۴- همان کتاب و همان صفحات

۵- عیون المسائل ص ۶۴: ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلاً هیولانیا و مرة عقلاً

بالملکه و مرة عقلاً مستفاداً

۶- المدينة الفاضله ۸۵

۷- رجوع شود به حواشی قبل

۸- معانی العقل چاپ لیدن ص ۴۲

مقام می‌رسد که صور موجودات را از مواد آنها انتزاع کند. این صور قبل از انتزاع معقول بالقوه است و چون از مواد منتزع شد و در عقل بالقوه ارتسام یافت معقول بالفعل می‌گردد.^۱

عقل بالقوه نیز در همین حال و با همین عمل بالفعل می‌شود، و چون به طریقی که قبلاً گفتیم بعد از قبول این صور ماهیت جداگانه‌ای برای عقل بالقوه باز نمی‌ماند عقل و معقول در این مقام هر دو اتحاد می‌یابند، عاقل بودن عقل جز بدین معنی که عقل با قبول معقول به صورت آن درآید نیست و معقول بودن صورت نیز جز اینکه با ارتسام در عقل صورت آن بشود معنی دیگری ندارد، یعنی عاقل بالفعل و عقل بالفعل و معقول بالفعل هر سه یکی است.^۲ معقولات بالقوه چون انتزاع شد و به فعلیت رسید دیگر همان حالتی را که قبل از فعلیت داشت ندارد، یعنی وجود معقولات از آن حیث که بالفعل است غیر از وجود بالقوه آنها در عالم خارجی و در مرحله صور منطبعه در ماده است. این صور مادام که معقول بالقوه و مقرون به ماده است مقید به قیود و عوارضی از مقولات مختلف مانند این و متی و وضع و کم و کیف و احیاناً فعل و انفعال است، اما بعد از اینکه صورت عقل یا معقول بالفعل گردید بسیاری از این مقولات از آن مرتفع می‌شود یعنی معقول بالفعل دیگر از قید مکان و زمان و کم و کیف و امثال آن فارغ است، و اگر گاهی چنین معقولی را تابع چنین مقولاتی قرار دهیم و از کی و کجا و چند و چون در باره آن سخن گوئیم به معانی دیگری است جز آنچه در باره صور

۱- السياسات المدنیة ۴۹ و ۵۰ ... ذلك بان يحصل له اولا العقل المنفعل ثم ان

يحصل له بعد ذلك العقل المستفاد فيحصل المستفاد يكون الاتصال بالفعل الفعّال ... فان العقل المنفعل شبيه المادة و الموضوع للعقل المستفاد ... بهذه الاضافة الكائنة من العقل الفعّال

على العقل المنفعل بان يتوسط بينها العقل المستفاد ... وهم چنین المدينة الفاضله ۸۵

۲- معانی العقل ۴۳

منطبع درماد گفته می‌شود^۱. چون معقولی بدین ترتیب ازقوه به فعل گرائید، یا به عبارت دیگر، صورتی از ماده خود انتزاع یافت و صورت عقل گردید و بین آن معقول و این عقل اتحاد حاصل شد، به سبب امتیازی که در این مرحله نسبت به مرحله ما بعد حاصل گردیده است مقوله^۲ خاصی از وجود پدید می‌آید، یا موجود خاصی در جمله موجودات عالم حاصل می‌شود که می‌تواند همه معقولات دیگر را نیز ازقوه به فعل رساند یعنی انتزاع و تعقل کند. زیرا که عقل در این مقام تنها نسبت به معقولی که به فعلیت رسانیده و تعقل کرده است عقل بالفعل است و نسبت به معقول دیگری که هنوز در مرحله بالقوه باقی است عقل بالقوه است و می‌تواند آن را نیز فعلیت دهد و صورت خویش کند و بدین ترتیب همه معقولات را یکایک در خود جمع آورد. این معنی برای عقل امکان دارد، زیرا که به طوری که قبلاً اشاره شد نفس انسانی یا عقل می‌تواند معانی مختلف یا متضاد را با هم بپذیرد و دریابد و این خود یکی از دلایل تجرد نفس ناطقه است^۳. عقل چون بدین مقام رسید یعنی همه معقولات را بالفعل در خود گرد آورد و با خود یگانه ساخت آن گاه که عقل بالفعل را درمی‌یابد معقول آن موجودی خارج از ماهیت خود آن نیست، و در واقع علم عقل به شیئی تعلق می‌گیرد که هم بالفعل ذات خود او و هم بالفعل ذات معقول اوست. اگرچه قبل از این که عقل به ذات خود علم پیدا کند باز ذات او به مقام فعلیت رسیده و معقولات آن نیز فعلیت یافته بوده است، زیرا که اگر چنین نمی‌بود تنها علم بالقوه نسبت به ذات خود می‌توانست یافت، و لیکن در این مقام یعنی در مرحله علم به ذات همین فعلیت عقل و معقول است که معلوم او می‌شود، یعنی عقل درمی‌یابد که معلوم آن که ذات خود آن است عقل بالفعل و معقول بالفعل است، و حال آنکه معلومات سابق خود یعنی صور منتزع از مواد خارجی را

۱- همان رساله ۴۳-۴۴

۲- به اصطلاح فیلسوفان ص ۳۱ از مآخذ یونانی و عربی . . .

۳- رجوع شود به ص ۴۱ و ۴۲ از قسمت فارابی در همین کتاب.

می دانست که نخست بالقوه بوده و از آن پس انتزاع شده و به فعلیت رسیده است. و وجود مفارقی که بعد از فعلیت بدست آورده غیر از وجود سابق آنهاست که مقرون به ماده بوده است. پس علم عقل به ذات خود علم به عقل بالفعلی است که صورت معقولی را بعد از مرور آن از قوه به فعل پذیرفته است، یا به عبارت دیگر، علم به معقول بالفعلی است که عقل بالقوه در صورت فعلیت بخشیده است.^۱ و به سبب همین فعلیت عقل با صورتی که معقول آن وعین خود آن است منتهای مشابَهت را به جواهر مفارق حاصل می کند.^۲

۳- عقل مستفاد - انجام سخن در بحث پیشین این بود که چون همه صور تعقل شد و یکایک در عقل جمع آمد و با انتزاع آنها از ماده و اجتماع آنها در عقل وصول به مرحله فعلیت کامله برای عقل حاصل شد و این عقل بالفعل به ذات خود نیز که همه صور معقولات در آن مندرج است علم بالفعل یافت مشابَهتی بسیار در میان عقل و جواهر مفارق پدید می آید.^۳ به طوری که عقل در این مرحله قادر به ادراک صور معقول مفارق از ماده نیز می شود. چنین عقلی را عقل مستفاد می نامیم. این قسم از معقولات چنانکه قبلاً گفته ایم

۱- معانی العقل ۴۵ و ۴۴

۲- السياسات المدنيه ۱۳

۳- البته با وجود مشابَهت هنوز با این جواهر متفاوت است زیرا که علاوه بر سنخیت با این جواهر که موجب استفاده از آنها می شود با اشیائی که در رتبه مادون آنهاست نیز مرتبط است، یعنی هم مستفیض از آنها وهم مفیض به اینهاست، اما آنگاه که عقل را مفارقت تامه حاصل می شود (یعنی ترك آلت مادی را می گوید) رابطه آن با مادون خود می گسلد و فیضی از آن به اشیاء نمی رسد و تنها وجود خود آن همواره در جوهریت خود محفوظ می ماند، و چنین وجودی علت غائی است بی آنکه علت فاعلی باشد. السياسات المدنيه

صفحه ۱۳

صوری است که همواره در فعالیت بوده و هرگز ماده‌ای نداشته است و به همین سبب مانند
 قسم دیگر احتیاج ندارد که از ماده انتزاع شود. و بنا از قوه به فعل درآید، بلکه عقل
 همان طور که ذات خود را بعد از قبول معقول و حصول فعلیت تامه در می‌یافت بدین
 معقولات نیز در حال مفارقت و فعلیت بر می‌خورد و وجود آنها بعد از اینکه معقول شد
 عین وجودی است که قبل از معقولیت داشت. عقل بالفعل بعد از اینکه نسبت به همه
 معقولات مخالط^۱ با انتزاع آنها از ماده خود علم بالفعل حاصل کرد و با علم بدانها به
 ذات خود نیز عالم شد و آنگاه توانست این معقولات مفارق را نیز که به سبب فقدان
 ماده مستغنی از انتزاع است در یابد به مرحله عقل مستفاد می‌رسد. ^۲ این معقولات
 مفارق به منزله صورتی برای عقل مستفاد است و عقل مستفاد به منزله صورتی برای عقل
 بالفعل و عقل بالفعل به منزله صورتی برای عقل بالقوه است و عقل بالقوه مشابهت به
 ماده دارد. به سبب همین مجانست با ماده است که می‌تواند با صور جسمانی مرتبط شود و این
 صور را از ماده آنها انتزاع کند و بعد از انتزاع آنها در مراتب مجرد اندک اندک ارتقاء بخشد
 تا به مقام جوهر مفارق برساند. اگر این جوهر مفارق نیز دارای مراحل مختلف صعودی در
 کمال باشد کامل‌ترین آنها صورتی برای آنچه در کمال پائین‌تر از آن است می‌گردد و
 به همین ترتیب نزول در مراحل کمال حاصل می‌شود تا به ناقص‌ترین مراحل که عقل مستفاد
 باشد فرود آید و این انحطاط هم‌چنان دوام می‌یابد تا از عقل مستفاد به عقل بالقوه و از
 آنجا به نفس حیوانی نازل شود و در مراتب نفس نیز از یکی به دیگری فرود آید تا
 به طبیعت برسد. این سیر هم‌چنان در طبیعت نیز تا اسطیقات که موضوع آنها هیولای
 اولی است کشانیده می‌شود. سیر صعودی در جهت مقابل با عبور از همین مراتب حاصل
 می‌آید تا دوباره به عقل مستفاد و از عقل مستفاد به جوهر مفارق برسد. بدین ترتیب عقل مستفاد
 در مراحل معرفت مانند نجوم در مراحل وجود است که حد فاصل و رابط در بین اشیاء

۱- یعنی صور مقارن با ماده.

۲- معانی العقل ۴۵ و المدينة الفاضله ۸۴

هیولانی و مخالط با اشیاء مجرد و صور مفارق است^۱. تفاوتی که ادراک معقولات مخالط با معقولات مفارق دارد این است که گروه اول چون مقرون به ماده است باید از ماده انتزاع شود و به تدریج روبرو به مجرد و مفارقت رود تا در عقل بالفعل فعلیت یابد و آنگاه صورت عقل یا معقول آن گردد، و بدین ترتیب تعقل آنها به طور غیر مستقیم یعنی از راه انتزاع است. اما گروه دوم چون خود جدا از ماده است احتیاجی به سیر تدریجی برای فعلیت یافتن در عقل ندارد یعنی معقول شدن آنها به طور مستقیم و یا از راه شهود است. اما آنچه احتیاج به توضیح دارد این است که این جواهر مفارق و صور بالفعل که فارابی از آنها سخن می گوید چیست و چگونه است؟ ظاهر مطلب حاکی از آن است که این صور مفارق از نوع مثل افلاطونی و یا چیزی مشابه آنها باشد، ولی، اگر به یاد آوریم که فارابی در یکی از اقوال خود که قبلاً به مفاد آن اشاره شد^۲ منکر مثل افلاطونی است^۳، تبیین مطلب اندکی مشکل تر می شود، و برای رفع اشکال بهتر آن است که به بیان خود او در تأویل مثل افلاطونی و تطبیق آن با فلسفه ارسطو رجوع نماییم. وی در طی این بیان با استمداد از اثولوجیای منسوب به ارسطو که در اصل مجموعه ای از فقرات منقوله از تفسیلات پلوتینوس است می گوید که، چون خدا مبدأ همه اشیاء است، ناچار باید صور این اشیاء را در علم خدا موجود بدانیم و این صور را مانند ذات خود او پایدار و زوال ناپذیر و مصون از تغیر و تبدل بشماریم، و گرنه لازم می آید که ایجاد الهی بر سبیل جزاف و بدون قصد و غرض باشد. پس اگر مثل مفارق را واقع در مقام دیگری خارج از ذات خدا و قائم به ذات خود بگیریم نمی توان قائل به وجود آنها بود، ولیکن اگر این مثل را واقع در علم خدا و به منزله صور اشیائی که خدا اراده به ایجاد آنها کرده است

۱. معانی العقل ۴۶

۲- رجوع شود به مبحث معقولات در قسمت فارابی از همین کتاب حاضر

۳- ... وان الامور الکلیه لیس لها وجود فی الایمان... وان المثل والصور الطبیعیه لا یجوز

ان توجد مفارقة قائمة بذواتها... الدعای القلیبه ص ۱۰

بشماریم عین صواب است، و برخلاف آن نمی توان رفت^۱. بنابراین صور مفارقی که از خارج به عقل می رسد و اخذ این صور موجب تسمیه عقل در این مرحله از مراحل ارتقائی خود به عقل مستفاد می شود واقع در علم ربوبی وقائم به ذات باری است. به همین سبب وصول این صور را به عقل مستفاد می توان به منزله وحی دانست، منتهی باید در نظر گرفت که ارتباط سبب اول به نفس انسان و وصول فیض از آن مبدأ به این مورد به طور مستقیم نیست، بلکه در میان این دو وساطتی است که به اصطلاح فلسفی اسباب ثوانی یا عقول افلاک و به اصطلاح دینی روحانیون یا ملائکند. و آنچه مستقیماً واهب صور به نفس انسان است و بعد از اسباب ثوانی قرار دارد همان است که فیلسوفان عقل فعال می گویند و ارباب ادیان روح القدس یا روح الامین می نامند و مرتبه او را عالم ملکوت و نظایر آن می خوانند^۲.

عقل فعال... قوه ناطقه که موجب انسانیت انسان است به ذات خود عقل بالفعل نیست^۳ و به حکم طبیعت خود قدرت به این ندارد که از پیش خود عقل بالفعل گردد^۴. هم چنین معقولات بالقوه یعنی آنها که قائم به ماده و واقع در اشیاء جسمانی است خود به خود نمی تواند معقول بالفعل گردد، بلکه این هر دو یعنی عقل بالقوه ای که در انسان است و معقولات بالقوه ای که در اجسام جای دارد محتاج این است که شیء دیگری آنها را از قوه به فعل در آورد^۵ و این شیء که عمل واحدی بادو جنبه مختلف انجام می دهد یعنی هم معقولات بالقوه را فعلیت می دهد و هم با حصول چنین معقولاتی در قوه ناطقه انسان

۱- الجمع بین رأیی الحکیمین ۲۷-۲۹

۲- السياسات المدنیة ص ۴ چاپ حیدرآباد و مواضع دیگر.

۳- السياسات المدنیة ص ۶

۴- المدینة الفاضله ۶۲ و السياسات المدنیة ۶

۵- رجوع شود به بحث معقولات از قسمت فارابی در همین کتاب.

۶- المدینة الفاضله ۶۲ و ۶۳

این قوه را نیز به فعالیت می‌رساند عقل فعال نام دارد.^۱ و آن جوهری است که با لذات عقل بالفعل و مفارق از ماده است^۲ نه جسم است و نه واقع در جسمی است^۳ و هرگز در ماده‌ای نبوده و نخواهد بود.^۴ عقل فعال از جمله مبادی شش گانه ایست که قوام همه چیز بدانهاست و در مرتبه سوم از این مبادی یعنی بعد از مبدأ اول^۵ و اسباب ثوانی^۶ واقع است، و آخرین مبدأ از مبادی غیر جسمانی و به عبارت دیگر یازدهمین عقل مفارق است^۷. اشیاء مفارقی که بد جوهر خود هم عقل و هم معقول است در مقام این عقل پایان می‌پذیرند و اشیاء محسوس و متغیر مادون فلک قمر که صورت در آنها مخالط با ماده است و معقولیت آنها فقط بالقوه می‌تواند بود. بعد از آن آغاز می‌شود. عقل فعال مانند هر کدام از عقول مفارق دیگر متفرد است و تعدد نمی‌پذیرد^۸ و چون ضد آن باید در ماده با آن مشترك باشد، و عقل فعال از ماده عاری است، این عقل را ضدی نیست^۹. و چون تکثر افراد در نوع و احد به سبب اختلاف موضوعات آنها، یعنی به سبب موادی است که صورت این نوع بدانها تعلق می‌گیرد، عقل فعال و هر عقل مفارق دیگری افراد کثیر نمی‌تواند داشت، بلکه نوع آن منحصر در فرد آن خواهد بود^{۱۰}.

۱- السياسات المدنیة ۶ و معانی العقل ۴۷ و مواضع دیگر.

۲- معانی العقل ۴۶

۳- السياسات المدنیة ۲

۴- المدینة الفاضله ۶۳

۵- منظور خداست

۶- منظور عقول افلاك است

۷- المدینة الفاضله ۲۴

۸- المدینة الفاضله ۲۸-۲۸

۹- المدینة الفاضله ۲۸-۲۹

۱۰- المدینة الفاضله ۲۸-۲۹.

عقل فعال از يك طرف عاقل بداشيائي است كه بالذات معقولند و آنها عبارتند از ذات باری و اسباب ثواني و ذات خود عقل فعال . از طرف ديگر عاقل به اشياي است كه بالذات معقول نيستند، بلكه، چنانكه در بدو مقال اشاره شد، به وسيله همين عقل فعال معقول بالفعل مي شوند^۱ و بعضي از آنها^۲ عقل بالفعل نيز مي گردند ، يعني از رتبه طبيعي خود به رتبه بالاتري از هستي فرامي روند^۳ . اين مرتبه، اگرچه بالذات اختصاص به عقل فعال دارد^۴ ، آحاد انسان نيز بعد از تعقل معقولات بالفعل و اتحاد با آنها مي توانند بدین رتبه ارتقاء جویند^۵ . اين ارتقاء كه حداكمل سعادت براي نفوس انساني است^۶ در حين مفارقت آنها از اجسام حاصل مي آيد^۷ ، اما در حين مقارنت با اجسام نيز ارتسام معقولات بالفعل در قوه ناطقه و حصول عقل مستفاد موجب اين مي شود كه عقل انسان به مرتبه عقل فعال نزديك شود زيرا كه عقل مستفاد و عقل فعال مشابهتي بسيار به

۱- السياسات المدنيه ۶.

۲- منظور عقل بالقوه انسان است كه چون معقولات بالقوه تحت تأثير عقل فعال ، قوليت يافت و با عقل بالقوه انسان اتحاد پذيرفت عقل بالقوه از طريق همين اتحاد به ام عقل بالفعل ارتقاء مي جويد . پس اگرچه تنها عقل بالقوه است كه عقل بالفعل مي شود ، اين عمليت بعد از اتحاد با معقولاتي است كه از قوه به فعل گراييده است ، در واقع همه نقولات به مقام عقل بالفعل رسيده و در رتبه عقل فعال واقع شده است .

۳- السياسات المدنيه ۶

۴- المدينة الفاضله ۲۸: وكل واحد من العشرة منفرد بوجوده ومرتبه.

۵- السياسات المدنيه صفحه ۳: «... وذاك ان يصير الانسان في مرتبة العقل الفعال»

۶- السياسات المدنيه صفحه ۲

۷- همان مرجع و همان صفحه: و ذلك بان تحصل مفارقاً للاجسام...»

یکدیگر دارد.^۱ و بدین ترتیب عقل فعال همه نفوس ناطق را بعد از وصول به حد اکمل فعلیت و مفارقت در رتبه خود شامل می شود.^۲ با وجود همه این کمالات عقل فعال عاری از نقصی نیست، و نقص آن در همین است که وجود آن مستفید از غیر است یعنی فائض از وجودی کاملتر از آن و تابع چنین وجودی است و این نقص شامل همه عقول مفارق و به طور کلی مشترك در همه موجودات غیر از مبدأ اول است.^۳

عقل فعال دارای صور همه موجودات و همه اشیاء است.^۴ یعنی هر صورتی را که ما امروز در همه اشیاء می بینیم و می شناسیم، مفارق و منتزع از مواد و اعراض آنها، در عقل فعال وجود دارد.^۵ منظور از قید صفت منتزع برای آن صور این نیست که ابتدا در ماده ای بوده و آنگاه از این ماده جدا شده باشد، بلکه پیوسته در عالم تجرد بوده و هست و خواهد بود، و از همین عالم به ماده اولی و مواد دیگر فائض می شود.^۶ منتهی

۱- العقل الفعال... بنوع ما عقل بالفعل قریب الشبه من العقل المستفاد... معانی العقل

صفحة ۴۶- ۴۷. والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد. معانی العقل ص ۴۷

۲- السياسات المدنیة صفحة ۳: والعقل الفعال بذاته واحدة أيضاً ولكن رتبة يحوز أيضاً ما تخاص من الحيوان الناطق وفاز بالسعادة

۳- السياسات المدنیة صفحة ۱۲.

۴- معانی العقل صفحة ۴۸: دو صور الموحودات هی فیہ لم تنزل ولا تزال... فان الصور التي هی اليوم فی مواد هی فی العقل الفعال صور منتزعة.

۵- در مورد تشابه و تفاوت این صور با مثل افلاطونی رجوع شود به مبحث معقولات در قسمت فارابی در همین کتاب حاضر.

۶- رجوع شود به حاشیه سابق.

۷- انما انحدث فی امر المادة الاولى وسائر المواد بان اعطيت الصور التي فی العقل الفعال والموجودات التي قصد ايجادها قصداً اولاً فی مالدینا وهی تلك الصور... معانی العقل ص ۴۸

بقیه حاشیه در صفحه بعد

آنگاه که قائم به عقل فعال است بسیط و نامنقسم است، و چون به هیولی تعلق گرفت و در آن واقع شد به اقتضای خاصیت ماده که جز صورت منقسم را نمی پذیرد تقسیم پذیر می شود.^۱ بنابراین صوری که هیولای اولی و مواد دیگر آنها را پذیرفته اند از این حیث که مخالط و منقسم است با صور مفارق و نامنقسم عقل فعال تفاوت دارد و تنها شباهتی از آنهاست.^۲

ماده اولی در مراتب کمال بر حسب آنچه در امکان و استعداد آن و مقتضای طبیعت آن است، به ترقیبی که ذکر آن در اینجا موردی ندارد، ارتقاء می جوید و صور متوالیه مترتبه را می پذیرد تا به مقامی رسد که قابل مفارقت از ماده گردد و جای آن باشد که صورت معقول مجردی حاصل آید، یعنی این صور، که مادام که در ماده بود آنها را فقط می توانستیم معقول بالقوه بدانیم، بر اثر سیر در مراتب کمال به عنایت عقل فعال به جائی می رسد که می تواند با مفارقت از ماده معقول بالفعل گردد.^۳ اما حصول این امر مستلزم شیئی ممتاز از اشیاء دیگر است که عقل بالقوه

بقیه حاشیه از صفحه قبل

و ناگفته نماند که ایجاد ماده اولی و استکمال آن به اخذ صور و ارتقاء آن به مقام سایر اد به مشارکت جسم سماوی یا طبیعت مشترکه اجسام سماوی با عقل فعال انجام می گیرد. (السیاسات المدنیة: صفحه ۲۴) و (المدينة الفاضله آغاز صفحه ۲۲) ولیکن کمالاتی که از مرحله امور طبیعی فراتر است جنبه عقلی دارد و اجسام سماوی را در اعطای آنها تأثیر نیست بلکه تنها در شأن عقل فعال است. (السیاسات المدنیة صفحه ۴۱).

۲- غیر انها المالم یکن ایجادها هنا الافی المواد کونت هذه المواد وهذه الصور فی العقل الفعال غیر منقسمه و هی فی المادۃ منقسمه و لیس یستکمر ان یکون العقل الفعال هو غیر منقسم او یکون ذاته اشیاء غیر منقسمه (معانی العقل صفحه ۴۸)

۳- یعطى المادۃ اشباه ما فی جوهره فلا تقبله المادۃ لانقسماً ... (معانی العقل ۴۸).

۴- با توجه به اینکه کمال خود به يك معنى در ابتعاد از ماده و سیر به جانب مفارقت است که خود به معنى معقولیت است.

در آن باشد . و آن وجود انسانی است که می تواند معقولات را در خود بپذیرد و با قبول آنها هم خود او و هم صور معقول به مقام فعلیت نائل آید . پس از يك طرف سير تكاملی هیولای اولی در قبول صور متوالیه و از طرف دیگر سير تكاملی قوای نفس در مراحل مختلفه بدانجا می رسد که عقل بالقوه انسانی با معقول بالقوه خارجی با هم تلاقی کنند و با این تلاقی هر دو به مقام فعلیت برسند ، و با این فعلیت اتحاد در میان آنها حاصل آید . پس فعلیت معقول جز با فعلیت عقل میسر نیست ، و این امر جز در نفس انسانی حاصل نتواند شد . بدین ترتیب که ، نفس چون در مراحل از کمال ارتقاء جست و قوای حساسه و نزوعیه و متخیله به توالی برای آن حاصل گردید و به مقامی رسید که عقل بالقوه یا آمادگی برای قبول معقولات آن را حاصل آمد ، عیناً همان طور که در مورد ماده معمول می شد ^۱ فیض از طرف عقل فعال بدان اعطاء می شود ، تا مبدأی برای کوشش آن از پیش خویش برای وصول به کمالات باقیه و توانائی آن در این راه باشد . آن مبدأ معقولات یا معارف اولی است ^۲ که مقدمه ادراك معقولات ثانیه است ، و معقولات ثانیه آنگاه که جملگی بالفعل نفس را حاصل گردد عقل مستفاد حاصل می شود که قابل ادراك مستقیم معقولات مفارقة از عقل فعال بدون احتیاج به انتزاع آنها از مواد جسمانی است ، و در این مقام هر چه از معقولات در عقل فعال است در عقل بالفعل انسان نیز حاصل می شود و شباهت نامه در بین این دو پدید می آید . با این تفاوت که ترتیب وجود آنها در عقل فعال مفارق برعکس ترتیبی است که در عقل بالفعل انسانی دارد . چه ، عقل انسانی از آنچه در نزد آن معلوم تر و معروف تر باشد آغاز شناختن می کند تا اندك اندك بدانچه مجهول تر است فرارسد و ، چون صورتهای ناقص تر و پست تر یعنی آنها که به ماده و احوال آن

۱ - از طرف جسم سماوی .

۲ - السياسات المدنيه صفحه ۴۱ - برای تمییز معقولات اولی از معقولات ثانیه رجوع

شود بدانچه قبلاً در همین مبحث مربوط به فارابی گفته شد .

نزدیک تر است برای انسان به اقتضای طبع مخالط او در زندگی این جهان معلوم تر است ، ناگزیر ترتیب حصول معقولات در عقل انسان چنان است که از ناقص شروع شود و به کامل سیر نماید ، ولیکن در عقل فعال نخست صور کامله و حتی اکمل صور معقول و معلوم می گردد و آنگاه با استفاضه از آنها صور معقوای که درجه پائین تری از کمال دارد متقرر می شود^۱

اینک ببینیم فیضی که از عقل فعال به نفس انسان می رسد و موجب فعلیت معقولات و فعلیت عقل می شود چیست و چگونه است ؟ - فارابی در این مورد از تمثیل مشهور ارسطو با اندک تفاوتی استفاده کرده و گفته است که نسبت عقل فعال به عقل منفعل مثل نسبت خورشید به قوه بینائی است . بینائی ماهیتی واقع در ماده چشم است . از یک طرف مادام که چشم در تاریکی باشد چیزی را نمی بیند ولیکن قوه بینائی دارد و آنگاه که روشنائی خورشید بر آن بتابد و تاریکی را از میان ببرد این قوه به فعلیت می رسد ، از طرف دیگر رنگها نیز مادام که در ظلمت واقع است تمایزی با هم دیگر ندارد و ترتبی در میان آنها که اختلاف آنها را پدیدار سازد برقرار نیست ، ولیکن امکان اینکه رنگها از هم جدا شود و هر کدام از آنها معنی خاص خود را پیدا کند حاصل است و این امکان بر اثر تابش نور خورشید به فعلیت می گراید . پس نه قوه بینائی از نزد خود قدرت به این دارد که چیزی را بالفعل ببیند . نه رنگها را این توانائی حاصل است که خود را رنگ بالفعل گرداند ، بلکه تابش نور خورشید از خارج موجب می شود که چشم و رنگ هر دو روشن شود و این روشنائی در یک لحظه و با یک عمل هم رنگ را مرئی بالفعل و هم چشم را رائی بالفعل می سازد^۲ . به همین ترتیب عقل فعال فیضی به عقل هیولانی و به معقولات بالقوه می رساند و هر دو را یک باره به فعلیت می کشاند . بدین ترتیب معقولات بالقوه

۱ - فی معانی العقل صفحه ۴۷-۴۸

۲ - رجوع شود به جزء اول کتاب حاضر و کتاب ارسطو در باره نفس ۴۳۰ الف ۱۵

که هیئتی واقع در محسوسات محفوظه در قوه متخیله است معقول بالفعل می شود و در عقل بالقوه ارتسام و با آن اتحاد می پذیرد.^۱ اما تفاوتی که بیان فارابی از این تشبیه با بیان ارسطو دارد در این است که ارسطو مبدأ فعلیت بخش را شبیه نور می دانست و از اینجا این اشکال بر او وارد می شد که نور خود قوه ایست که باید تحت تأثیر عامل دیگری فعلیت یابد، و حال آنکه عقل فعال دارای فعلیت ذاتی و جوهری است و قابل تشبیه به نور نیست.^۲ ولیکن فارابی این مبدأ را شبیه خورشید می داند و بدین ترتیب جنبه جوهری عقل فعال را تأکید و مشابهت این تمثیل را با آنچه افلاطون در رساله جمهوری آورده بود تکمیل می کند.

بنابراین عمل عقل فعال عنایتی است که به حیوان ناطق می یابد و قصد او از این عنایت این است که وی را به بالاترین مراتب کمال برساند و تحصیل سعادت قصوی را برای او نماید.^۳ این سعادت در حصول مفارقت از ماده به حد امکان و تحصیل صور معقوله و وصول به مرحله عقل مستفاد است، پس بالجمله کار عقل فعال این است که انسان را به مرحله عقل مسنفاً برساند و چون بنا به شرحی که گذشت برای وصول بدین مرحله نخست باید از قوه به فعل مرور کند، و این معنی جز بدین وسیله که معقولات نیز از حال قوه به حال فعلیت درآید میسر نیست، باید صوری از عقل فعال به جهان زیرین افاضه شود که به سبب تعلق به ماده ناچار در ابتدا معقول بالقوه است، و از آن پس با عبور از مراحل احساس و تخیل و تعقل معقول بالفعل می شود و عقل را نیز با خود به فعلیت در می آورد و سر انجام آن را به مرحله عقل مستفاد ارتقاء می دهد. پس باید گفت که اصلاً سبب افاضه صور از عقل فعال به

۱ - المدینه الفاضله ۶۳-۶۵ و معانی العقل ۴۷ و السياسات المدنیه ۷.

۲ - رجوع شود به مسائل متشابه در آرا ارسطو در جزء اول این کتاب.

۳ - العقل الفعال فعله العنايه بالحيوان الناطق و التماس تبليغه اقصى مراتب الكمال

الذى للانسان ان يبلغه و هو السعادة القصوى (السياسات المدنیه ۳)

مواد این جهان نیز ایصال انسان است به مرحله ای که حد سعادت و کمال اوست^۱. در این مرحله انسان می تواند با عقل فعال اتصال و اتحاد پذیرد و صور معقول را مستقیماً و بدون احتیاج به طی مراحل انتزاع از مخزن عقل فعال به دست آورد. این مرحله یعنی حلول عقل فعال در انسان، عالی ترین مرحله ای است که در زندگانی این جهان می توان بدان رسید^۲. کسی که این مقام را به کمال و تمام به دست آورد، یعنی از حیث تمام قوای خود مانند عقل نظری و عقل عملی و قوه متخیله با عقل فعال یگانه شود، مقام نبوت دارد، و وحی جز بدین معنی نیست که عقل انسان صور اشیاء را از عقل فعال اخذ کند بی آنکه محتاج اکتساب آن از مواد جزئی باشد. بدین ترتیب عقل فعال چنانکه در صدر مقال گفتیم به منزله ملک وحی یعنی روح القدس یا روح الامین است که مستفیض از مبدأ اول و مفیض به فرد اکمل انسانی است و این فرد اکمل کسی است که حائز صفات ریاست بر مدینه و ارشاد مردم در تحصیل سعادت است^۳.

بقای نفس. - نفس ناطقه برخلاف آنچه افلاطون می گفت قبل از وجود بدن وجود ندارد، و برخلاف آنچه اصحاب تناسخ می گویند تعلق نفس واحد به ابدان مختلف و انتقال آن از جسدی به جسد دیگر ممکن نیست، و هم چنین تعلق نفوس متعدد به بدن واحد نیز امکان ندارد. بلکه نفس ناطقه که در حقیقت همان انسان

۱ - این نتیجه را که به طور منطقی از صریح اقوال فارابی می توان استنباط کرد ژیلسون نیز تأیید کرده است. رجوع شود به صفحات ۳۴ و ۳۵ از مقاله مأخذ یونانی و عربی ...

۲ - و ضمناً آن را مخالف با این قاعده مشهور دانسته است که فعل اعلی را با اسفل نمی توان تبیین کرد، یعنی اسفل را غایت برای فعل اعلی نمی توان دانست.

۳ - السياسات المدنیة ۴۹ و المدینة الفاضله ۸۵ و ۸۶ و بسیاری از مواضع دیگر در کتب مختلف.

است جوهر واحدی است که آنگاه که ماده مستعدی برای قبول آن پدید آید ازواهب صور یا عقل فعال فائض می شود ، و بدین ماده که بدن یا چیزی است که می تواند به صورت بدن در آید تعلق می گیرد و فروع و قوای آن در اعضای بدن پراکنده می شود^۱. اما آنگاه که نفس ناطقه ، به طریقی که شرح آن گذشت ، فعلیت یافت و به مقام عقل فعال درآمد چون مفارق از ماده است و به همین سبب قوه قبول فساد در آن نیست بعد از موت بدن فانی است^۲. و در این حال که دفع تجسم از آن شده است همه اعراض و اوصافی که عروض آنها مستلزم جسمیت است مانند حرکت و سکون و غیره از آن سلب می شود^۳. اگرچه ادراک حقیقت حال آن در حین مفارقت میسر نیست^۴ همین قدر می توان گفت که مانند جواهر مفارق مجرد و حائز رتبه آنهاست.

از اینجا برمی آید که شرط لازم برای بقای نفس این باشد که بتواند وجودی بالفعل که قائم به ماده و مقارن با اعراض نیست به دست آورد، و البته پیدا است که در هیچ کدام از مراحل حساسه و متخیله و عاقله بالقوه چنین نمی تواند بود. زیرا که احساس و تخیل که قوای حیوانی نفس است هنوز به بدن ارتباط دارد^۴ و عقل بالقوه نیز،

۱- و روح اولین جزء از اجزاء بدن است که مورد استعمال نفس قرار می گیرد و سایر اجزاء بدن به توسط آن از نفس بهره ور می شود (الدعای القلبیه چاپ حیدر آباد صفحه ۱۰) و عیون المسائل صفحه ۶ چاپ لیدن

۲- انها مفارقة باقبة بعد موت البدن. لیس فیها قوه قبول الفساد (الدعای القلبیه صفحه ۱۰) و هو مفارق للماده یبقى بعد موت البدن لیس فیها قوه قبول الفساد (السیاسات المدنیه صفحه ۵۲ و مدینه الفاضله صفحه ۹۴)

۳- و تفهم حالها و تصورها عسیر غیر معناد... (السیاسات المدنیه ۵۲ و مدینه الفاضله ۹۴)

۴- با اینکه چون این قوی فعلیت یابد و به کار افتد تشبه به مفارقت می جوید و همین دلیل بر این است که مفارقت یافتن مستلزم فعلیت یافتن و یا خوردن به معنی آن است.

چنان که در جای خود تحقیق شد، هیئتی در ماده ایست که جز آمادگی محض برای قبول معقولات نیست^۱. پس مادام که نفس در این مراحل باقی است امکان بقای آن بعد از فنا ی بدن حاصل نیست و عبور از مرحله عقل بالقوه به عقل بالفعل برای خلود نفس انسان شرط ضروری است^۲، و به تعبیری می توان گفت که آنچه باقی است نفس انسانی نیست، بلکه، نفس حاصله از اتصال نفس انسانی با عقل فعال است^۳. اما باید دید که آیا نفس ناگزیر از طی این مرحله است و آیا نفوس همه افراد انسان می تواند به مقام فعلیت عقل ارتقاء یابد ؟ - جواب این سؤال محتاج تحقیق بیشتری است.

فعلیت عقل محتاج این است که نخست معقولات اولی از عقل فعال به عقل بالقوه انسان اضافه شود. عقل فعال مبدأ واحدی است و نسبت آن به همه نفوس یکسان است، اما همه نفوس در قبول این فیض یکسان نیستند زیرا که اشخاص انسان بالطبع قوای متفاوتی دارند و فطرت آنها چنان است که همگی یکسان برای قبول هر گونه فیضی آمادگی ندارند. به همین سبب بعضی از آنان بالطبع هیچ بهره ای از این فیض نمی برند و یکسره از قبول معقولات اولی بی نصیب می مانند، و بعض دیگر مانند دیوانگان آنها را در غیر جهت خود می پذیرند، و تنها گروهی از آنان که دارای فطرت سلیمه اند با قبول این معقولات عقل خود را فعلیت می بخشند^۴، به حکم مقدمات سابقه دو گروه نخستین که عقول آنان قابل فعلیت با قبول معقولات نیست و این عدم قابلیت به سبب نقص فطری است، و در واقع از لحاظ تعلق به ماده و تقید به مرحله قوه در مقام حیوانات

۱- المدینه الفاضله ۶۶

۲- وقال: رأى القداء انه تنول من هذه النفوس الانسانية ومن العقول الفعالة نفوس

تكون تلك الباقيه والنفوس الانسانية فانيه (التعليقات چاپ حیدرآباد ص ۱۴)

۳- السياسات المدنيه از اواخر صفحه ۴۴ تا اوایل صفحه ۴۵.

قائمند، ناچار بافنائی بدن فانی می‌شوند و از میان می‌روند^۱. اما باید دانست که آنچه مانع قبول معقولات و کسب فعلیت می‌شود تنها نقص فطری نیست، بلکه امورا کتسابی نیز موجب حصول این جریان می‌تواند بود، زیرا که اعمال و افعال انسان در هیئت نفسانی او مؤثر است. به همین سبب گروه سوم که فطرت سلیمه دارند خود بر سه دسته تقسیم می‌شوند: نخست کسانی که مباشرت به کارهای ناشایسته مایه آن می‌شود که نفس آنان را هیئتی ناشایسته حاصل گردد و ممارست در آن کارها این هیئت را هرچه بیشتر ثابت و راسخ سازد و نفس را بیمار گرداند و این بیماری اکتسابی نیز مانند بیماری فطری نفس را از قبول معقولات محروم می‌دارد^۲ و چنین حرمانی بر حسب آنچه گفته شد مانع از فعلیت عقل و موجب حفظ حالت هیولانی و عدم سیر به جانب کمال می‌شود و نتیجه حاصله از این جمله آن است که نفس چنین اشخاصی با مرگ ماده می‌میرد^۳، یعنی با انحلال بدن صورت آن از میان می‌رود و اجزاء بدن در ترکیبات بعدی خود می‌تواند موادی برای صور موجودات دیگر تهیه کند. دوم کسانی که هم افعال حمیده و افکار فاضله دارند و از این راه هیئتی که شایسته انسان است نفس آنان را حاصل می‌شود

۱- المدینه الفاضله صفحه ۹۸: ... ان انفسهم تبقى غیر مستکمله بل محتاجة فی قوامها الى المادة ضرورة ان لم يرسم فیها برسم حقيقة بشیء من المعقولات الاول اصلا... و هؤلاء هم الهالكون والصائرون الى العدم على مثال ما يكون عليه البهائم والباع والافاعي.

۲- و این بدان می‌ماند که ذائقه بیمار قادر به ادراك طعم لذیذ نیست، خواه این بیماری به سبب نقص فطری باشد، خواه از احوال عارضه ناشی شود. به هر صورت مادام که بیمار نخواهد که با پیروی از طبیب حاذق رفع مرض از خود کند یا طبیب نتواند بیماری او را بهبود بخشد قدرت به ادراك طعم او را حاصل نیست.

۳- السياسات المدنیة ۵۳: هؤلاء تبقى انفسهم هیولانیة غیر مستکمله استکمالاً تفارق به المادة حتى اذا بطلت المادة بطلت ایضاً.

و آن را به سوی مفارقت سوق می‌دهد، و هم کسب افعال رذیله می‌کنند و از این راه هیئتی که شایسته انسان نیست نفس آنان را عارض می‌شود و آن را پای بسته ماده می‌سازد و مانع از مفارقت می‌گردد. این دو هیئت تضادی بایکدیگر می‌یابد که مایه عذاب نفس ناطقه است ولیکن مادام که نفس در قید بدن است اشتغال آن به واردات حواس مانع از توجه او بدین عذاب است^۱ و آنگاه که از قید بدن آزاد شود و از معطیات احساس دور ماند عذاب الیمی که او را از تعارض این دو هیئت متضاد حاصل است معلوم و مشهود او می‌شود^۲. پس نفس این فرقه از مردم بعد از فنای بدن باقی است ولیکن چون به سبب هیئت مکتسب خویش فعلیت کامله به دست نیاورده است مقرون به سعادت نیست^۳. دسته سوم کسانی که دارای فطرت سلیمه‌اند و تنها به افکار و افعالی که هادی به سوی کمال و ممد فعلیت نفس ناطقه است مباشرت دارند و اگر در این راه از حیث علم و عمل مداومت کنند هیئت فاضله در نفس آنان پدیدار می‌شود و اندک اندک رسوخ می‌یابد و چون معارضی در برابر آن نیست نفس را در اکتساب معقولات یاوری می‌کند و به سوی فعلیت سوق می‌دهد تا آنجا که از ماده مستغنی و مفارق می‌سازد و چون نفس ناطقه بدین مقام برسد بقای آن احتیاج به بقای ماده ندارد و بعد از فنای بدن در رتبه نفوس مفارقه پایدار می‌ماند^۴.

دو نکته را در مورد تفاوت مراتب نفوس انسانی از حیث خلود نباید از نظر دور داشت: یکی اینکه اختلاف احوال مردم از حیث فضیلت که موجب اختلاف آنان در مدارج خلود می‌شود تنها جنبه فردی ندارد و منحصر به اشخاص آنان نیست

۱- همان طور که بیمار مادام که به چیزهای دیگر مشغول و متوجه است از رنج بیماری غفلت دارد و بعد از رفع اشتغال احساس عذاب می‌کند.

۲- رجوع شود به حاشیه سابق.

۳- المدينة الفاضله ۹۹-۱۰۰

۴- المدينة الفاضله ۹۳-۹۴ و السياسات المدنية ۵۱

بلکه، بر حسب تعلق آنان به اقسام مختلف از مدن واجتماعات است که شرح آنها خارج از موضوع بحث ماست^۱. دیگر اینکه نفوس باقیه بعد از فنای بدن بر حسب نشابه و نجاسی که با یکدیگر دارند به هم اتصال می‌یابند یعنی آیندگان به طایفه‌ای از گذشتگان که دارای نفسی شبیه نفس آنان از حیث نوع و کم و کیف بوده‌اند می‌پیوندند. این اجتماع به سبب عدم جسمانیت و فقدان ماده و مکان از هر جهت ممکن و آسان است و چون سعادت در فعلیت عقل و فعلیت معقول است اتصال عقول متشابهه^۲ سعداء به یکدیگر موجب می‌شود که هر عقلی به تعداد عقول متصله بدان خویشتن را تعقل کند و جنبه عقل بالفعل در آن از یاد و قوت یابد و بدین ترتیب در این اجتماع بهره بیشتری از سعادت برای هر کدام از نفوس مجتمعه حاصل آید^۳. نفوس متشابهه اشقیاء یعنی کسانی که معارضه حاصله در نفس آنان موجب عذاب مخلد می‌شود نیز بر همین حالند و بعضی از آنان که در رتبه واحده‌اند به یکدیگر اتصال می‌یابند و این اتصال موجب ازدیاد عذاب هر کدام از آنان می‌شود^۴.

بنابر آنچه گفته شد فارابی قائل به بقای نفس است منتهی این بقاء را مشروط به فعلیت یافتن عقل بالقوه بر اثر قبول معقولات اولی از فیض عقل فعال می‌داند و در مورد نفوس باقیه قائل به سعادت و شقاوت یعنی التذاذ و عذاب آنها بعد از فنای بدن است. منتهی سعادت آنها را در این می‌داند که از ماده مفارقت جویند و شقاوت آنها را در اینکه آثار تعلق به ماده را که در حیات این جهان داشته‌اند همچنان محفوظ دارند و از معارضه این آثار با آثار مخالف آن معذب باشند. و بالأخره نفوسی را که در مرتبه واحده از سعادت یا شقاوتند در حیات اخروی مجتمع و متصل به یکدیگر می‌شمارد و از آحاد نفوس که در رتبه واحده واقعند سلب تمایز و تشخیص می‌کند و چنانکه قبلاً بدان اشاره

۱- رجوع شود به کتاب السیاسات المدنیه

۲- السیاسات المدنیه ۵۲ و المدینه الفاضله ۹۵-۹۶

۳- المدینه الفاضله ۱۰۰

شد نفوسی که توانسته باشند به حد اکمل فعلیت ممکنه برسند به عقیده او در رتبه عقل فعال با هم دیگر اتحاد و اتصال می یابند.

بدین ترتیب به عقیده حقیر تناقضی در میان اجزاء رأی فارابی راجع به بقای نفوس مشهود نیست و فهم نظر قطعی او در این باره آسان است و اشکالات وارده از طرف مخالفان یا محققان را می توان مندفع ساخت. از جمله قول ابن طفیل است که می گوید:

فقد اثبت (ای الفارابی) فی کتابه «الملة الفاضله» بقاء النفوس الشرير بعد الموت فی آلام لانهاية لها وبقاء لانهاية له ثم صرح فی السياسة المدنية وانها منحلة وسائرة الى العدم وانه لا بقاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة ثم وصف فی شرح «کتاب الاخلاق» شیئاً من امر السعادة الانسانية وانها انما ان تكون فی هذه الحیوة التي فی هذا الدار ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه «وکل ما يذكر غیر هذا فهو هذیان وخرافات عجائز» فهذا قد أیأس الخلق جمعياً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير فی رتبة واحدة ان جعل مصير الكل الى العدم وهذا زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر^۱. اما بر خلاف حکم او در بین سیاست المدنیة و مدینة الفاضله اختلافی در بقاء نفس نیست. نفوسی که سیاست المدینة حکم به فناء و انعدام آنها می کند نفوسی است که به سبب فقدان فطرت سلیمه است کمال نپذیرفته و عقل آنها از قوه به فعل در نیامده و قدرت به تحصیل معقولات نیافته است و در این معنی مدینة الفاضله نیز با آن توافق دارد اما نفوسی که بحکم مدینة الفاضله بعد از مرگ بدن در رنج و عذاب باقی می مانند نفوس کسانی است که خود را یکسر در مسیر کمال و سعادت به راه نمی اندازند، بلکه همواره گرفتار کشاکش در میان صواب و خطا و نیک و بد می مانند، و دوام همین معارضة نفسانی بعد از فنای بدن است که به عذاب آخروی تغییر می شود. از جمله قولی است که به ابن رشد نسبت داده و گفته اند که او فارابی را

۱- ابن طفیل در مقدمه رساله حی بن یقطان (صفحه ۶۱ از مجموعه حی بن یقطان لابن

سینا و ابن طفیل و سهروردی به اهتمام احمد امین)

منکر خلود نفس می‌شمرده و این عقیده را در نظر این حکیم از اقسام خرافات می‌انگاشته است^۱، و بنا به قول یکی از محققان در سراسر قرون وسطی فارابی را منکر بقای نفس می‌دانسته‌اند^۲. خود همین محقق بعد از اشاره به اقوالی از فارابی راجع به سر نوشت نفس در عالم اخروی این نتیجه را به دست می‌آورد که این فیلسوف قائل به بقای وجود کلی و واحدی از نفس بدون اعتقاد به امتیاز نفوس افراد از یکدیگر است، و اگر نظری مخالف این رأی در بعضی از آثار او ماحوظ شود بنا به احتیاط و ملاحظه مقتضیات دینی و سیاسی عصر خود بوده است، نه به قصد اظهار نظر شخصی و حقیقی^۳. اما چنانکه دیدیم فارابی اجتماع نفوس فاضله یا رزیده و اتصال آنها را به یکدیگر مشروط به تشابه و اتحاد آنها در رتبه کمال و سعادت می‌داند. بدین ترتیب اگر تمایز نفوس اشخاص در داخل رتبه واحد از میان می‌رود، و اگر قائل به مفارقت این نفوس از ماده و لواحق آن باشیم (و حقاً نیز چنین باید باشد) تمایز نفوسی که از این حیث در مراتب مختلف واقعند بر جای می‌ماند. علی‌الخصوص باید به این نکته توجه داشت که این اجتماع و اتحاد نفسانی فقط نفوسی را حاصل تواند شد که به حد اعلی و اکمل مفارقت رسیده و اتصال به عقل فعال یافته باشند. اما نفوسی که به سبب حفظ تعلقات مادی مـ. وفق به درک چنین مقامی نشده‌اند، با اینکه حقاً بایستی تعلق آنها به رتبه واحد موجب اجتماع و اتصال شان به یکدیگر باشد، اصلاً وصول به چنین رتبه واحدی برای آنها میسر نیست. زیرا که به قول فارابی تعلق به احوال مختلف مادی که بی نهایت باهم دیگر مغایرت

۱- نقل از کتاب الفلسفة العربیة فی الشرق تألیف حنا الفاخوری و خلیل الحر جلد

۲ صفحه ۱۲۴

۲- کتاب «فلسفه عربی در اروپای قرون وسطی از آغاز تا ابن رشد» تألیف Quadry

صفحه ۸۱

۳- همان کتاب صفحه ۸۳

دارد موجب این خواهد بود که وجوه مغایرت نفوس باهم دیگر نیز بی نهایت باشد و بقای آثار مکتسبه از این وجوه تغایر موجب این شود که بعد از فناي بدن رتبه واحد برای آنها حاصل نگردد تا در آن بایکدیگر اجتماع و اتصال یابند^۱. بعضی از نویسندگان عرب که به لزوم تقسیم نفوس به اقسام مختلف از حیث خلود آنها در نظر فارابی پی برده اند این ایراد را بر او گرفته اند که نفوس انسانی چون مأخذ و مصدرشان که عقل فعال است یکی است و ماهیت نفس هم مختلف نیست چگونه می توان از لحاظ خلود در میان آنها قائل به تفاوت بود و بعضی را فانی و بعضی دیگر را باقی انگاشت^۲. غافل از اینکه فارابی با وجود اینکه به وحدت عقل فعال و اشراق فیض واحد از آن عقل اعتقاد دارد به وحدت نفوس انسانی و ماده عقلیه آنان برای قبول این فیض معتقد نیست^۳، و احوال اکتسابی نفوس را در حیات بدنی خود نیز در هیئت نفسانی آنها مؤثر می داند و به سبب این

۱- ولما كانت في هذه الانفس التي فارقت 'نفس كانت في هيوليات مختلفة و كان بين ان الهيئات النفسانية' تتبع 'زاجات الابدان بعضها اكثر و بعضها اقل و تكون كل هيئة نفسانية على نحو ما يوجب مزاج البدن الذي كانت فيه فيئتها لزم فيها ضرورة ان تكون متغيرة لاجل التغير الذي فيها كن ولما كان تغاير الابدان الى غير نهاية، محدودة كانت تغايرات الانفس ايضا لي غير نهاية ومحدودة (المدينة الفاضله ۹۴)

۲- الفارابی دراسة ونصوص تأليف جوزف الهاشم صفحة ۱۳۱

۳- و مخصوصاً به تأثیر عوامل معارض در مقابل تأثیر عقل فعال که مانع فعلیت مطلقه دائمه برای عقل انسانی پرائر فیض این عقل می شود قائل است و همین عوامل را که بعضی از آنها تقایص فطری و بعض دیگر آثار مدنی و اجتماعی است در مقابل عقل فعال و قدرت آنها به معارضه با این عقل می توان یکس از دلائل فقدان کمال مطلق و قدرت مطلقه این عقل دانست و چنین حالتی برای همه عقول مفارق به درجات مختلف حاصل است و مدیز آنها از مبدأ اول می باشد. این تحقیق مقتبس از زیلسون است (صفحه ۳۵-۳۶ از مقاله مأخذ یونانی و عربی...)

دو اختلاف فطری و کسبی قائل به تفاوت نفوس از حیث فنا و بقا و از حیث مدارج بقاء می‌شود.

در ختم مقال راجع به آراء فارابی در باب عقل و ابداعی که در این باب کرده است باید گفت که:

۱ - عقل بالقو یا عقل هیولانی را قابلیت محض و استعداد صرف می‌شمارد و بدین ترتیب جواب او به مسأله ای که حل قطعی آن در آراء ارسطو مبهم و موقوف مانده بود^۱ مطابق نظر اسکندر افرو دیسی است^۲ و این امر را مستبعد نباید شمرد، زیرا که استفاده فارابی از آثار اسکندر برخلاف آنچه درباره کندی مذکور شد قابل تردید نیست و صریح قول او حاکی از معرفت او بدین آثار است^۳

۲ - عقل فعال را دارای وجود جوهری خارج از نفس انسان می‌داند و آن را یکی از عقول مفارق و آخرین مرحله آنها از حیث کمال و واهب صور به جهان زیرین و به عقل انسان می‌شمارد. بدین ترتیب تشابه اقوال ارسطو در این مورد چنین رفع می‌شود که عقل فعال نه واقع در نفس انسان است و نه مماثل با ذات باری، بلکه یکی از آحاد سلسله مراتب عقول مفارق است که رابط نفس انسان به ذات باری است. قول ارسطو در این مورد متشابه بود^۴، اسکندر عقل فعال را خدا می‌دانست^۵

۱ رجوع شود به مسأله پنجم از مسائل متشابه در آراء ارسطو در جزء اول همین کتاب

حاضر

۲ - رجوع شود به آراء اسکندر افرو دیسی در همین دره همین کتاب حاضر

۳ - وان العقل علی ما بینة الحکیم ارسطو فی کتبه فی النفس و کذا الاسکندر و غیره

من الفلاسفه... و برای توضیح بیشتر راجع بدین معنی رجوع شود به ص ۸ از مقدمه عبدالرحمن بدوی بر ترجمه قدیم عربی از کتاب نفس ارسطو

۴ - مسأله هفتم از مسائل متشابه در آراء ارسطو در جزء اول از همین کتاب حاضر.

۵ - رجوع شود به آراء اسکندر.

و کندی، اگرچه آن را به عقل فعال تسمیه نمی کرد بلکه فقط عقل اول می نامید، خارج از نفس می شمرد و مطابق باصور نوعیه و جنسیه اشیاء می انگاشت، بدون اینکه توضیح بیشتری راجع به این موضوع بدهد^۱، و یا قائل به جنبه جوهری و اقنومی برای آن بشود. اما فارابی این عقل را جوهر می داند و جامع صور نوعیه اشیاء به حال مفارق و مجرد در خود و واهب آنها به اشیاء مادی و جسمانی و به عقل بالقوه انسان می شمارد. البته در اختیار این رأی از يك طرف از آراء اسکندر متأثر شده و عقل فعال را بیرون از نفس انسان جای داده است، و از طرف دیگر تحت تأثیر افلاطونیان جدید (پلوتینوس و پرکلس و دیگران) عقل فعال را غیر از ذات باری دانسته و در سلسله مراتب ارتباط و اتصال نفس انسانی به مبدأ اول قرار داده است^۲.

۳ - مرحله عقل بالملکه یا عقل بالفعل را بعد از اینکه فیض عقل فعال از طرف عقل بالقوه قبول شد قرار می دهد و تنها معقولات اولی را فائض از عقل فعال می شمارد، زیرا که به نظر او بعد از قبول این فیض عقل انسانی بالطبع قادر به کسب معقولات ثانیه و اعتلاء به مقام عقل مستفاد می شود. بدین ترتیب آنچه در مذهب اسکندر مؤول و مبهم مانده بود در نظر فارابی مصرح و محکم می شود، یعنی اگر در آثار اسکندر معلوم نبود که آنچه معقول را از محسوس انتزاع می کند عقل فعال است، یا اینکه عقل هیولانی خود با ملکه ای که از عقل فعال کسب می کند به انتزاع معقولات مباشرت می نماید^۳، در آثار فارابی

۱ - رجوع شود به آراء کندی در همین کتاب حاضر.

۲ - زیلسون راجع به اهمیت ج. ساختن عقل فعال و سایر عقول مفارق از خدا که ضمناً مستلزم جدا ساختن خدا از عالی ترین عقول مفارق یا عقل فلک اول نیز می باشد تأکید بسیار می کند و این قول را مقدمه رأی ابن سینا در توحید مطلق و تجرید کامل خدا از امور جسمانی و طبیعی و سلب هر گونه انفعالی از او و ابقای او در فعلیت کامله خویش می شمارد (مآخذ یونانی و عربی ... صفحه ۳۷)

۳ - وجه همین سبب تشخیص نظر اسکندر مورد اختلاف آراء در بین محققان و مفسران بود.

وجه اخیر مرجع گردید. با این تعبیر که او معقولات را به دو قسمت اولی و ثانیه تقسیم کرد و قائل بدین شد که معقولات اولی که فیض مستقیم عقل فعال بد عقل هیولانی است این عقل را فعلیت یا کمالی از مرتبه اولی می بخشد و آنگاه عقل بالملکه یا عقل بالفعل که بدین ترتیب حاصل شد قادر به کسب معقولات ثانیه می شود.

۴ - عقل مستفاد یا مرحله ای از عقل که زمینه ظهور آن در آثار اسکندر مهبیا شده^۱ و در رساله کندی نامی از آن با سمت « الصورة التي لاهيولي لها ولا فنتا سياهي العقل المستفاد للنفس من العقل الاول » مذکور آمده بود در آثار فارابی بسیار اهمیت می یابد. وصول نفس انسانی بدین مرحله از عقل کمال سعادت او محسوب می آید و عبارت از فعلیت جمله معقولات در عقل انسانی و اتحاد عقل با آنها و فعلیت خود عقل و معقولیت آن برای خود می شود و در نتیجه نفس ناطقه را به صورت مفارقة مشابهت می دهد و قادر به ادراك این صور در عقل فعال می سازد، و بدین ترتیب علاوه بر معرفت انتزاعی که از محسوسات آغاز می شود قسم دیگری از معرفت به میان می آید که عبارت از تماس مستقیم و اتصال شهودی عقل انسانی با عقول مفارقة و به واسطه آنها با سبب اول یا ذات باری تعالی است و اعلی مرتبه آن برای انبیاء حاصل می شود.

بدین ترتیب در آثار فارابی از يك طرف می بینیم که تفکر فلسفی یونانی بعد از عبور از مجاری آثار ارسطو و اسکندر و پلوتینوس دوباره به مبدأ خود که مذهب افلاطون باشد باز گشته و چنانکه از پیش گفته شد سعی ارسطو برای جدا ساختن افکار خود از استاد به سبب حفظ اعتقاد به اصالت صورت در قبال ماده و تقدم فعل نسبت به قوه به جایی نرسیده و به قول یکی از محققان^۲ مذهب ارسطو در همه اعصار آنجا که در پی صورت دویده ناچار به مثال رسیده است. از طرف دیگر مفاهیم خاص شرقی متعلق به دو عامل مهم که یکی معتقدات اسلامی و دیگری تمایلات عرفانی است در این فلسفه

۱ - رجوع شود به اواخر فیثت اسکندر افرویدی در همین کتاب حاضر

۲ - G. Quadry ص ۸۳

پدیدار است. چه، عقل فعال را با جبرئیل و اتصال به عقل فعال را بانبوت منطبق ساخته و سعی در تحصیل این اتصال را سلوك خاص عقلی و عرفانی دانسته که به شرط سلامت فطری و وجود معنات و مقدمات برای اشخاص انسان مجاز و میسر است و دوام این اتصال را بعد از فنای بدن با سعادت اخروی مترادف شمرده است. ناگفته پیداست که وجه ارتباط این دو جنبه مختلف یعنی عامل یونانی و عامل شرقی در فلسفه فارابی آراء افلاطونیان جدید است که آثار آنان به نام ارسطو در دسترس فارابی و مورد مطالعه او بوده است.

بخش سوم

نفس و عقل در مذهب ابن سینا

۱- آراء ابن سینا در مورد نفس و عقل

شیخ الرئيس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا به سال ۳۷۰ هجری در قریه افشنه بخارا تولد یافت، و به سال ۴۲۸ هجری در همدان بدرود زندگی گفت. علاوه بر اینکه در ضمن آثار مهمه خود، که مجموعه‌هائی از علوم و معارف عصر وی بوده مانند کتاب الشفاء و کتاب النجاة و کتاب الاشارات والتنبیها، ابوابی به تفصیل یا به اختصار به تحقیق درباره نفس و قوای آن اختصاص داده و مطالب اصلی این تحقیقات را به تبع ارسطو در ضمن مباحث طبیعات جای بخشیده و مطالب دیگری از آن را به اقتضای موضوع و تناسب مقال در مطاوی الهیات آورده است، نظر به جلالت و شرافتی که علم به احوال نفس و عقل در نظر او داشته رسائی جداگانه نیز در این باب پرداخته است که از جمله آنهاست: النفس علی سنة الاختصار، النفس علی طریق الدلیل والبرهان، فی الکلام علی النفس الناطقه، فی النفس، النفس، التعليقات علی حواشی کتاب النفس لارسطاطاليس، القصيدة العينية وغيره. و بعضی از کتب و رسائل نیز در این باره به وی نسبت داده اند که صحت انتساب آنها مشکوک است و یا اینکه ملنقطانی از آثار دیگر اوست،^۱

۱- رجوع شود به فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا تألیف استاد ارجمند ما آقای

تعریف نفس - اجسام در معنی جسمیت مشترك است^۱ و لیکن در افعال با یکدیگر اختلاف دارد^۲. این اختلاف به سبب جسمیت آنها نیست^۳، بلکه دراموری است که زائد بر معنی جسمیت است. مثلاً نبات تغذی و نمو و تولید مثل می کند، حیوان علاوه بر این افعال احساس و حرکت ارادی و ادراک جزئیات دارد و انسان به تفکر عقلی و ادراک کلی ممتاز است^۴. پیدا است که چون جسم به ذات خود مصدر این معانی زاید نیست قائل به مبادی دیگری غیر از جسمیت جسم برای آنها باید بود^۵، و مراتب این مبادی را بر حسب تعدد مراتب آن افعال متعدد باید شمرد. بدین ترتیب که بعد از طبیعت که مبدأ حرکات طبیعی اجسام است و هم چنین مبدأ تحصیل صور برای ترکیبات جسمانی بر حسب استعداد آنها و مبدأ حفظ این صور است^۶ و افعال صادره از آن دارای جنبه تسخیری و در جهت واحده است^۷ مبادی غیر جسمانی به ترتیب معین قرار می گیرد. در مرتبه اولی از این مبادی مبدای است^۸ که افعال صادره از آن مانند افعال طبیعت

۱- النکت والفوائد صفحه ۱۴۹ از مجموعه چاپ کلکنه. و این کتاب بنا به تحقیق

آقای دکتر یحیی مهدوی مجموعه ای از ملقطات از آثار دیگر ابن سیناست (مصفحات ابن سینا صفحه ۲۸۸).

۲- شافن ۶ از طبیعیات صفحه ۹ چاپ پراگ

۳- النکت والفوائد صفحه ۱۴۹ از مجموعه چاپ کلکنه.

۴- احوال النفس صفحه ۴۹ چاپ مصر.

۵- نفس فلکی.. در نسخه عربی کتاب احوال النفس یا معاد (چاپ مصر) نفس ملکی آمده و از یکی از نسخه بدلها در حاشیه صفحه ۴۹ نفس فلکی نقل شده است که همین صحیح است. در ترجمه فارسی این کتاب نیز نفس فلکی آمده و در حاشیه ۱۰ از صفحه ۶ چاپ انجمن آثار ملی همین فقره از اصل کتاب به صورت نفس فلکی نقل شده است. ولیکن در مقدمه دکتر احمد نواد اهوایی بر اصل کتاب (صفحه ۲۶ چاپ مصر) به جای نفس فلکی یا نفس (بقیه در ذیل صفحه بعد)

دارای جنبه تسخیری است منتهی از حیث جهت و نوع دارای کثرت است. و از آن پس مبدای است که افعال صادره از آن به قصد و اختیار و از حیث جهت و نوع دارای کثرت و اختلاف است، و سرانجام مبدای است که افعال صادره از آن به قصد و اختیار و در جهت واحد است. اختلاف و ترتب اجسام از حیث این مبادی به سبب اختلاف و ترتب آنها در اعتدالی است که ترکیب مزاجی آنها را حاصل است، یعنی هر جسمی که ترکیب آن از عناصر از اعتدال دورتر باشد در مراحل پائین تر و هر چه به اعتدال نزدیک تر باشد جزء مراتب بالا تر است^۱. هر کدام از این مبادی سه گانه که بعد از طبیعت جسمانی بر حسب ترتب مراتب خود قرار دارد و افعال صادره از آن نه چنان است که هم دارای یک جهت و هم فاقد اراده باشد نفس نامیده می شود^۲.

اما باید گفت که این تعریف از حیث جوهر نفس نیست، بلکه، چنانکه دیدیم، از حیث اضافه نفس به افعال آن است. پس کلمه نفس را برای دلالت بر ماهیت نفس وضع نکرده اند، بلکه برای دلالت بر اینکه نفس مبدأ تحریک یا ادراک یا افعال دیگری از این قبیل است آورده اند. و اگر لفظ نفس دال بر جوهر نفس بود تنها

(بقیه از ذیل صفحه قبل)

ملکی نفس انسانی آمده که از اصل کتاب ساقط است و گویا سبب این سقوط اندراج آن در صفت مربوطه به نفس حیوانی از حیث قصد و اختیار و کثرت جهات و افعال صادره از آن دو است چنانکه حقیر چنین تعبیر کرده است. و معلوم نیست که علت تغییر نفس فلکی به نفس انسانی از اطراف نویسندة مقدمه عربی چه بوده است، با اینکه این توصیف در نفس انسانی به سبب کثرت افعال آن از حیث جهت صادق نیست شاید دلیل آن ترجیح نفس ملکی بر نفس فلکی چنانکه در متن کتاب درج شده و تقریب نفس ملکی به نفس انسانی باشد.

۱- نجات ص ۲۵۷ و ۲۵۸

۲- فن ۶ از طبیعیات شفا ص ۹ چاپ پراگ و بالجمله مایکون مبدأ لصدور افعال

(بقیه در ذیل صفحه بعد)

می‌توانستیم به اثبات وجود آن پردازیم بی آنکه بتوانیم جنسی برای آن تمیز دهیم و از روی این جنس به تعریف آن مبادرت کنیم. زیرا که جوهر چون جزء عقلی ندارد نمی‌توان قائل به جنسی برای آن شد.^۱ پس نفس را تنها از این لحاظ که مبدأ افعال است تعریف می‌کنیم و از همین حیث آن را به نام نفس می‌نامیم^۲، و چون افعال نفس در بدن یا به وسیله بدن به ظهور می‌رسد می‌توان گفت نفسی که به تعریف آن مبادرت می‌شود مبدأ مدبر بدن است. پس ناچار باید ضابطه‌ای که در تعریف نفس می‌آوریم مشتمل بر ذکر بدن و یا به عبارت دیگر مشتمل بر ذکر جسم باشد^۳. از این شرح مستفاد توان داشت که اضافه آن به بدن نباید موهوم تجانس نفس و بدن و تلازم دائم در بین این دو باشد، زیرا که به عقیده ابن سینا نفس یا نوعی از آن قابل مفارقت و انقطاع از

(بقیه از ذیل صفحه قبل)

لیست علی و تیره واحدة عادمة للارادة فانما نسمة نفساً، یعنی برای اینکه مبدأ را نفس بتوان نامید باید افعال صادره از آن چنان نباشد که این دو صفت را: ۱ - جهت واحد داشتن، ۲ - فاقد اراده بودن با هم دیگر بتوان بدان اسناد کرد. این تعریف همه اقسام نفوس را به اشتراك اسم شامل می‌شود. از نفس فلکی، که افعال آن اگر در جهت واحد است فاقد اراده نیست. و نفس حیوانی و نفس انسانی، که افعال آنها نه در جهت واحد و نه فاقد اراده است، تا نفس نباتی که افعال آن اگرچه فاقد اراده است در جهت واحد نیست.

۱- فن ۶ صفحه ۹ و تعلیقات بر کتاب نفس ارسطو صفحه ۷۵ کتاب ارسطو عند العرب.

۲- همان صفحه از کتاب ارسطو عند العرب.

۳- و از حیث جوهر خود نفس مقتضی است که نام دیگری برای آن آورده شود همان‌طور که مبدأ غیر جسمانی تحريك فلك را از لحاظ مباشرت آن به تحريك و از حیث علیت (بقیه در ذیل صفحه بعد)

بدن است و تعریفی که حاوی ذکر بدن باشد شامل این جوهر مفارق نیست ، بلکه تنها حاکی از ارتباط آن با بدن و فعالیت آن در بدن و با بدن است^۱. و این بدان می ماند که در تعریف بناء^۲ لفظ بناء یا لفظی که مرادف آن است ناچار ذکر می شود، اگر چه بناء^۳ از حیث ماهیت انسانی خود مستغنی از این است که مضاف به این قبیل الفاظ گردد^۴ و یا مثل این است که هر گونه محرکی را از روی حرکات آن بشناسیم بی آنکه در صدد پی بردن به ذات و ماهیت خود آن بر آئیم^۵. به همین سبب است که مطالعه نفس از آن حیث که نفس است یعنی از آن حیث که علاقه به ماده و حرکت دارد جزء علوم طبیعی است ولیکن تحقیق ماهیت نفس مستلزم بحث دیگری در مقام دیگری است^۶.

از این بیان معلوم می شود که نفس مرتبط با بدن و مدبر بدن است و از علائم این ارتباط آنکه با عروض احوالی مانند کراهت و محبت و اندوه و شادی و ترس و امثال آنها که جنبه نفسانی دارد در احوال مزاج نیز دگرگونی پدید می آید. مثلاً عمل تغذی بر اثر

(بقیه از ذیل صفحه قبل)

فاعله نفس می نامیم و از لحاظ مفارقت و جوهریت و از حیث علیت غائیة عقل می گوئیم و احوال النفس صفحه ۵۴ چاپ مصر

۱- احوال النفس چاپ مصر صفحه ۵۰ و صفحه ۵۲ و هم چنین تعلیقات ابن سینا بر کتاب نفس فقرة ۷۵ از صفحه ۷۵ کتاب ارسطو عند العرب و هم چنین فصل اول از مقاله اول از فن ۶ از طبیعیات شفا صفحه ۱۴ چاپ پراگ.

۲- به تشدید نون - احوال النفس از ص ۵۲ تا ص ۵۴ چاپ مصر

۳- به تشدید نون

۴- فن ۶ از طبیعیات شفا صفحه ۱۰۹ و ۱۴۰ چاپ پراگ

۵- فن ۶ از طبیعیات شفا صفحه ۱۰۹ و ۱۴۰ چاپ پراگ

۶- فن ۶ از طبیعیات شفا صفحه ۱۴

اندوه اختلال می‌یابد و همین عمل در اثرشادی قوت می‌پذیرد و به دنبال ترس موی بر اندام راست می‌ایستد و نظائر آنها^۱. ولیکن از این ارتباط و مقارنه نباید تصور کرد که اشتراك نفس و بدن در این احوال بر سیل تساوی و بدون اصالت و تقدم یکی از آن دو بردیگری است تا موهم این باشد که نفس منطبق در بدن یا قائم به بدن است یا هر دو دارای يك ماهیت‌اند. بلکه این احوال و افعال متعلق به نفس است و نفس با بدن تلازم ندارد و دلیل بر آن اینکه ظهور این احوال در نفس همیشه مقارن با آثار بدنی آنها نیست. و انکهی عقل می‌تواند مانع احوال خاص نفسانی مانند خشم یا ترس و امثال آن گردد، بی آنکه بتواند ظهور لذات یا آلام خاص بدنی را ممنوع سازد. بالأخره چون تصویری از ظهور آثار و عوارض بدنی که غالباً مقارن با خشم یا ترس یا نظایر آن است بنا به اراده خود حاصل کنیم هیچ‌گونه تصویری از خود آن احوال حاصل نمی‌شود^۲. پس این احوال اموری نیست که بر بدن از آن حیث که بدن است عارض شود بلکه تعلق به نفس از حیث مقارنه آن با بدن دارد، یعنی اولاً و با لذات احوال نفس است و ثانیاً و بالتبع با انفعالات بدنی مقارن می‌شود.^۳ بر همین منوال است افعال صادره از نفس مانند آنچه در علوم و فنون و صنایع از قبیل بنائی یا نساجی به ظهور می‌رسد که بالذات تعلق به نفس دارد منتهی همان طور که نفس در انجام این افعال آلات و وسائل خارج از بدن را به کار می‌گیرد از آلات و اعضاء بدن نیز بهره می‌برد^۴ و همین استفاده از آلات بدنی موجب این می‌شود که به خطا این افعال را به مجموعه وجود انسانی که

۱ - فن ۶ از طبیعیات شفا صفحه ۳۲ و صفحه ۳۳ چاپ پراگ و هم چنین نمط سوم از اشارات صفحه ۳۰۱ تا صفحه ۳۰۷ از جلد طبیعیات چاپ مطبعة حیدریه طهران.

۲ - تعلیقات بر کتاب نفس ۷۲ تا ۸۵ ارسطو عند العرب

۳ - فصل ۴ از مقاله ۴ از فن ۶ طبیعیات شفا ۱۹۲ چاپ پراگ

۴ - تعلیقات ۸۴-۸۵ ارسطو عند العرب و اشاره ابن سینا به ارسطوست

مرکب از نفس و بدن است منتسب سازند^۱.

پس وجه ارتباط نفس به بدن این است که نفس مبدأئی برای جمع عناصر بدن و تألیف و ترکیب و تنظیم آنها به نحوی مخصوص و حافظ این نظام از عوامل معارض خارجی و متصرف در اجزاء آن است. چنانکه فقدان نفس موجب زوال صحت و استقامت بدن و انفکاک اجزاء آن از یکدیگر می‌شود. بنابراین نه تنها نفس تابع بدن یا مشترک و متلازم با بدن نیست بلکه مبدأ جمع و حفظ بدن و دارای اصالت و تقدم نسبت به بدن است. آیا از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که نفس صورت بدن است؟ این مطلب مستلزم فحص بیشتری است.

چون شیئی که نفس تعلق به آن می‌گیرد جسم است، و وجود این جسم از این حیث که نبات یا حیوان است به وجود نفس تمامیت می‌یابد، نفس جزئی از قوام شیء است و اجزاء قوام بر دو قسم است: جزئی که مبدأ فعلیت شیء و مصدر افعال و خواص آن است و جزئی که مبدأ قوه و قابلیت و انفعال شیء است و به منزله موضوعی برای جزء اول به شمار می‌رود. شکی نیست که بدن از قسم دوم است، اما اگر نفس نیز از همین قسم باشد حیوان یا نبات یا هیچ کدام از این دو به تمامیت خود نمی‌رسد بلکه احتیاج به کمال دیگری دارد که همان را باید مبدأ بالفعل دانست. و چون به هر صورت از مبدأ بالفعل چاره نیست چرا به جای فرض مبدأ موهوم دیگری خود نفس را مبدأ بالفعل بشماریم؟^۲ پس نفس مبدأئی است که

۱ - ونخستین آلت نفس که آلات دیگر به وسیله آن به کار برده می‌شود و در واقع رابط در بین نفس و سایر اعضای بدن است جسم لطیف نافذی بنام روح است ص ۲۶۰ شفاء.

۲ - فصل ۱ از مقاله ۱ از فن ۶ از طبیعیات شفا ص ۱۰ چاپ پراگ و نیز فصل ۲ از کتاب مبحث عن القوی النفسانیة ۱۵۲ و ۱۵۳ مجموعه چاپ مصر (به ضمیمه احوال النفس).

جسم نباتی یا حیوانی را بالفعل نبات یا حیوان می‌سازد و چون جسم ماده نبات یا حیوان، یابه عبارت دیگر ماده موجود زنده است، نفس را باید صورت آن و مبدأ صوری برای حیات آن دانست.^۱

اما بلافاصله باید به این نکته اشاره کرد که ابن سینا معنی نفس را منطبق بر معنی صورت نمی‌داند^۲، و اگر از يك حيث نفس را صورت می‌شمارد فوراً قول خود را محدود و مقید می‌سازد تا با صورتی که منطبق در ماده و متلازم با آن است اشتباه نشود و می‌گوید که نفس صورت یا به منزله صورت یا به منزله کمال است^۳ و یا اینکه می‌گوید نفس صورت است منتهی به این معنی که کمال است چه هویت شیئی به آن کامل می‌شود^۴ و شرحی مشبع در بعضی از آثار خود در فرق کمال با صورت می‌آورد که به خلاصه‌ای از آن به اقتضای مقال اشاره باید کرد.

اگر نفس را صورت بگیریم باید آن را نسبت به ماده‌ای که نفس در آن حلول می‌کند و از اجتماع آن دو نبات یا حیوان به وجود می‌آید قیاس کنیم^۵. اما اگر نفس را از این حیث که جنس به وسیله آن تحصیل می‌پذیرد و به صورت نوع در می‌آید به نظر آوریم باید آن را کمال بخوانیم. توضیح اینکه طبیعت جنس مادام که فصلی بر آن افزوده نشده است نامحدود و نامتعین و به همین سبب ناقص است و با افزایش فصل محدود و متعین و کامل می‌شود. فرق ماده و جنس اینکه تصور معنی ماده مشروط بر این است که جز معنی خود ماده هیچ مفهوم دیگری در این تصور وارد نتوان ساخت مگر اینکه زائد بر آن باشد، اما تصور

۱ - رجوع شود به حاشیه صفحه قبل

۲ - ژیلسون می‌گوید که مهمترین نکته در آراء ابن سینا راجع به نفس این است که آن را صورت بدن ندانسته بلکه جوهری مستقل شمرده است (ص ۵۱)... و این رأی که موجب ثبوت تجرد و خلود نفس می‌شود به واسطه سلسله‌ای از اهل علم و حکمت به آلبرت کبیر رسیده و اولین حلقه از این سلسله دومینیکوس گوندیسالینوس D. Gundissalinus مترجم ابن سینا به زبان لاتین بوده است (ص ۵۳ مقاله مأخذ یونانی و عربی... از ژیلسون)

۳ - صفحه ۱۰ از فن طبیعیات شفا چاپ پراگ.

۴ - مبحث عن القوى النفسانية فصل دوم صفحه ۱۵۳ چاپ مصر.

۵ - فصل ۱۱ از مقاله ۱ از فن ۶ از طبیعیات شفا صفحه ۱۱ چاپ پراگ

جنس مستلزم چنین شرطی نیست، بلکه جائز است که هم با معنی دیگری مقارن شود و هم به تنهایی متصور گردد. به همین سبب ماده با صورتی که در آن حلول می‌کند، غایر است و از این دوشی عماهیت واحدی به وجود می‌آید که هر يك از آن دو جزء این ماهیت است و هیچ يك قابل حمل بر این ماهیت نیست. ولیکن جنس با فصلی که بدان منضم می‌شود هم ممکن است مغایر و هم ممکن است متحد باشد. یعنی جنس به سبب اینکه معنی محصول محدودی ندارد مشروط بدین نیست که آن را نتوان به معنی دیگری مقارن ساخت، بلکه به معانی متعدد می‌تواند منضم شود بی آنکه این معانی زائد بر ماهیت آن باشند و چون با فصلی که بر آن افزوده می‌شود تحصیل یافت و به صورت معنی محدود کاملی در آمد قابل حمل بر این معنی کامل است. به عبارت دیگر در تصور معنی جنس فقط توجه به نقص آن معنی وعدم تعین آن و لزوم رفع این نقص با انضمام معنی دیگری بدان است. اما معنی ماده، علاوه بر اینکه مانند معنی جنس محتاج این است که با معنی دیگری مقارن شود تا تحصیل و تعین یابد، بدین شرط نیز مشروط است که این معنی دیگر با معنی محدودی که خود ماده دارد مغایر باشد و از مقارنت آن دو یا از حلول این در آن ماهیتی به وجود آید که آن هر دو جزئی از این ماهیت باشند^۱. بدین سبب جنس اعم از ماده و کمال اعم از صورت است یعنی هر صورتی کمال است بی آنکه هر کمالی صورت باشد^۲. چون این مقدمه معلوم شد گوئیم که نفس در نظر ابن سینا کمال است نه صورت و اگر آن را صورت نیز بخوانیم باید معنی کمال را از آن اراده کنیم، یعنی فقط توجه

۱- برای اطلاع به شرح تفاوت جنس با ماده رجوع شود به فصل ۳ از مقاله ۵ از الهیات

شفا ص ۱۲-۳۱۹ چاپ قاهره و هم چنین به نهج ۱ از منطق اشارات خاصه به شرح خواجه نصیر و قطب رازی بر آن از صفحه ۷۵ تا صفحه ۷۸ چاپ مطبعه حیدری تهران هم چنین به شرح قطب رازی بر ابتدای نمط ثالث از علم الطبیعه اشارات صفحه ۲۸۹ چاپ مذکور.

۲- فن ششم از طبیعیات شفا صفحه ۱۱ چاپ پراگ و احوال النفس چاپ مصر

بدین نمائیم که معنی نامحدود نامتعینی که هیچ گونه تحلی ندارد به وسیله آن محدود و محصل می شود و به صورت نوع معینی که مبدأ آثار و افعال است درمی آید. این معنی نامتعین جسم یا بدن موجود زنده است و نفس مبدأئی است که به قوه حیات که در آن است فعلیت می دهد، و همین فعلیت موجب تحصل معنی مبهم حیات به صورت نبات یا حیوان و به صورت نوع معینی از آن دو می شود. پس رابطه نفس با بدن را از هر جهت رابطه صورت با ماده نمی توان دانست مگر بدین ترتیب که صورت را کمال بدانیم یعنی چیزی که فقط موجب رفع نقص از معنی جنس و تحصل آن به صورت نوع می گردد و چیزی را که بالقوه بود ذات بسیط قائم بالفعل می گرداند^۱. بدین ترتیب کمال باقیاس بدنوع، یعنی جمله ای که از انضمام مبدأ بالفعل به مبدأ بالقوه پدید می آید و مصدر آثار و افعال است، متصور می شود^۲. ولیکن صورت به قیاس با ماده یعنی نسبت به قوه و قابلیت مفهوم می گردد و از این رو کمال علاوه بر اینکه اعم از صورت است اتم از آن نیز می باشد^۳. چون نفس را از این حیث به بدن قیاس کنیم لازم نمی آید که آن را مقارن و متلازم با بدن بشماریم، زیرا که بسیاری از مبادی کمال خارج از خود اشیاء است، و البته چنین کمالاتی به منزله صور آن اشیاء نمی تواند بود. مثل اینکه پادشاه را کمال کشور و ناخدا را کمال کشتی گوئیم، به سبب اینکه غایت اصلی از کشور و کشتی بدون پادشاه و ناخدا حاصل نیست و در واقع کشور بی پادشاه و کشتی بی ناخدا فقط اشتراک اسمی با کشور و کشتی دارد، با این حال به وضوح می توان دریافت که پادشاه مفارق از کشور و ناخدا مفارق

۱ - احوال النفس چاپ مصر ۵۰-۵۱

۲ - فن ۶ از طبیعیات شفا صفحه ۱۱ چاپ پراگ و احوال النفس چاپ مصر صفحه ۵۱

۳ - فن ۶ از طبیعیات شفا صفحه ۱۱ پراگ و احوال النفس چاپ مصر صفحات ۵۰

از کشتی است، یعنی این دو مبدأ کمال خارج از دوشیء ناقصی است که به آن دو مبدأ استکمال می‌یابد.^۱ اما اگر نفس را صورت بدن بدون تقیید معنی صورت به معنی کمال بشماریم ناگزیر باید آن را منطبق در بدن وقائم به شیء حاصل از ترکیب بدن با خود آن بینگیریم، و بدین ترتیب نفوس مفارقة را از معنائی که برای نفس قائل شده‌ایم خارج گردانیم.^۲ اما اگر صورت را بر خلاف عرف معمول به جای کمال اصطلاح کنیم در اصطلاح مناقشه نیست.^۳

نفس را گاهی قوه هم می‌نامند و این به دو معنی ممکن است:

۱- نسبت به افعالی که از آن صادر می‌شود.

۲- نسبت به صور محسوس یا معقولی که می‌پذیرد.^۴

به عبارت دیگر:

۱- نسبت به خاصیت تحریک.

۲- نسبت به خاصیت ادراک.^۵

لفظ قوه در مورد اول به معنی قوه فاعله و در مورد دوم به معنی قوه انفعالیه است.

حال اگر لفظ قوه را در تعریف نفس بر این هر دو معنی اطلاق کنیم، یعنی، قوه را هم مبدأ تحریک و هم مبدأ ادراک و به عبارت دیگر هم به معنی فاعل و هم به معنی منفعل بدانیم تنها اشتراك اسمی

۱- فن ۶ از طبیعیات شفا صفحه ۱۱ چاپ پراك و احوال النفس ۵۱ و ۵۲ چاپ مصر.

۲- فن ۶ از طبیعیات شفا صفحه ۱۱ و ۱۲ چاپ پراك و احوال النفس ص ۵۱ و ۵۵

۳- فن ۶ از طبیعیات شفا صفحه ۱۱ و تعلیقات ص ۹۱ ارسطو عند العرب سطر ۱۶

۴- ص ۱۰ از فن ۶ از طبیعیات شفا چاپ پراك.

۵- احوال النفس چاپ مصر صفحه ۵۵ و نفسی که در اینجا منظور است نفسی است که

منطبق در بدن است (همان مأخذ).

را منظور داشته‌ایم^۱. واگر لفظ قوه را فقط به یکی از دو معنی مذکور بیاوریم تعریف نفس جامع نمی‌شود^۲ و آنچه به عنوان جنس در تعریف نفس آمده است تنها از یک جهت بر آن حمل می‌گردد، و حال آنکه جنس هر شیئی باید مطلقاً بر آن شیء قابل حمل باشد^۳. اما اگر به جای قوه کمال گوئیم بر این هردو معنی مشتمل است، زیرا که جسم‌زی حیوة، یا مثلاً حیوان، هم از لحاظ ادراکات خود که جنبه انفعالی دارد کمال می‌تواند یافت و هم از لحاظ افعال خود به کمال می‌تواند رسید و مبدأ این هردو قسم از کمال نفس است^۴.

پس لفظ کمال برای دلالت بر جنس نفس از هردو لفظ صورت و قوه اعم و اتم است و بهتر این است که در تعریف نفس از لحاظ ارتباط آن با بدن بگوئیم که نفس کمال جسم است^۵.

اما کمال بر دو قسم است: کمال اول و کمال ثانی. - منظور از کمال ثانی افعال و انفعالاتی است که بعد از حصول نوعیت شیئی از آن صادر می‌شود، مثل برندگی در شمشیر و احساس حرکت در انسان. البته صدور این آثار از شیئی دلیل بر تمامیت

۱- فن ۶ از طبیعیات شفا صفحه ۱۲ چاپ پراگ و احوال النفس صفحه ۵۵ چاپ مصر.

۲- شفا ص ۱۲

۳- احوال النفس ص ۵۵

۴- شفا ص ۵۲

۵- احوال النفس ص ۵۵ و شفا ص ۱۵

۶- اتین ژیلسون و رولاند گوسلن R.Gosselin ابن سینا را قائل به این دانسته‌اند

که نفس صورت بدن به معنی ارسطویی آن نیست، ابراهیم مدکور و گواشن Goichon به خلاف این عقیده رفته‌اند و لویی گارده که نقل این اقوال از اوست خود عقیده صحیح را به این نحو که نفس صورت به معنی کمال است تأیید کرده است.

(لویی گارده: «فکر دینی ابن سینا» ص ۹۰ و حاشیه ۳ از همان صفحه)

آن شیء از لحاظ نوع خاص خویش است^۱. ولیکن نه این است که اگر این آثار از آن شیء صادر نشود نوعیت آن تمام نباشد، زیرا که نوع برای اینکه به فعلیت رسد محتاج این نیست که این آثار بالفعل از آن صدور یابد^۱، بلکه همین قدر که مبدأ و مصدر این آثار برای آن نوع حاصل شد و این مبدأ که خود به فعلیت رسیده است بالقوه مصدر آن آثار گردید نوع فعلیت یافته و به کمال خود رسیده است و این قسم از کمال را کمال اول نامند^۱، پس کمال اول مبدأ افعال و آثار است و کمال دوم خود افعال و آثار که از مبدأ صدور می یابد. این آثار و افعال قبل از اینکه مبدأ آنها فعلیت یابد، یعنی آنگاه که هنوز شیئی در مرحله جنسی و در حالت عدم تحصیل است به قوه بعید وجود دارد، و بعد از اینکه آن مبدأ به فعلیت در آمد و کمال اول برای آن شیء حاصل شد به قوه قریب موجود می شود و کمال ثانی در موقعی است که این آثار و افعال بالفعل به وجود آید و از این مبدأ ظاهر و صادر شود.^۲

چون این مقدمه معلوم شد گوئیم که نفس کمال اول است یعنی مبدأ صدور افعال و آثاری مانند احساس و تحریک است و خود این آثار و افعال کمال ثانی جسم به شمار می آید و جسم در این مورد به معنی ماده نیست بلکه به معنی جنسی است^۳. جسم بردو قسم است: طبیعی و صناعی. جسم طبیعی خود بردو قسم است: آلی و غیر آلی. جسم آلی آن است که کمالات ثانیه آن یعنی افعال و آثار آن به وسیله آلات صدور می یابد. نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است و چنین جسمی همان است که جسم زنده می نامیم. یعنی جسمی که مصدر افعال حیات به اعانت آلات است و یا به عبارت بهتر جسمی که برای آن قوه صدور این افعال به

۱ - فن ۶ از طبیعیات شفا ص ۱۴

۲ - فن ۶ از طبیعیات شفا ص ۱۴ و ۱۵ بحث عن القوى لنفسانیة ص ۱۵۳ چاپ مصر و

احوال النفس ص ۵۵

۳ - فن ۶ از طبیعیات شفا ص ۱۵.

وسیله آلات حاصل است^۱.

در اینجا بحثی راجع به حیات لازم می آید. زیرا که باید دید که آیا این کمال اول یعنی نفس همان حیات است یا اینکه مفهوم آن دو بایکدیگر مغایر است. معمولاً حیات را بدین معنی می گیرند که جسم چنان باشد که افعال منسوب به حیات مانند نمو و تغذی و غیره بتواند از آن صادر شود. اما جسم برای اینکه چنین باشد یا محتاج شیء دیگری غیر از خود آن است، چنانکه کشتی برای اینکه مصدر منافع تجاری باشد محتاج وجودی غیر از خود کشتی به نام ملاح است، و پیداست که در این صورت نفس به معنی حیات نمی تواند بود؛ و یا محتاج شیء دیگری نیست، چنانکه شیء گرم به سبب حرارتی که در خود آن است می تواند اشیاء دیگر را بسوزاند. اگر حیات چنین باشد به حسب ظاهر با نفس یکی است، ولیکن در واقع چنین نیست. زیرا که چنین مفهومی مانع تقدم مبدأ و کمال دیگری بر آن نمی شود در صورتی که مفهوم نفس چون کمال اول است با لذات مانع از تقدم مبدأ دیگری بر آن است.^۲ اما اگر لفظ نفس را بالفظ کمال مترادف بگیریم، یعنی کمال را برای افاده معنی نفس اصطلاح کنیم، ولو مخالف با اصطلاح جاری باشد، رفع مناقشه می شود.^۳ پس از فحوای کلام ابن سینا پیداست که جسم طبیعی آلی را بالقوه دارای خاصیتی به نام حیات می داند که نفس کمال اول برای فعلیت بخشیدن به این قوه است.

بدین ترتیب تعریف کامل نفس چنین می شود که «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است»^۴. این تعریف حاکی از نفس به معنی جنسی

۱ - فن ۶ از طبیعیات شفا ص ۱۵ و احوال النفس ص ۵۶

۲ - شفا ص ۱۶ و از ص ۱۷ تا ص ۱۸

۳ - شفا ص ۱۷ و ص ۱۸

۴ - فن ۶ از طبیعیات شفا ص ۱۵ و مبحث عن القوی النفسانیة ص ۱۵۳ و احوال النفس

ص ۵۶ «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوه»، یا «لجسم طبیعی آلی له ان یفعل افعال الحیوة»

آن است^۱. چه، نفس جنسی است مشتمل بر چند قسم نباتی و حیوانی و انسانی و فلکی؛ و هر کدام از این اقسام را خاصه‌ای است، مثلاً، نفس نباتی کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت تولید و نمو و تغذی است، و نفس حیوانی کمال اول برای جسم طبیعی آلی از حیث ادراک جزئیات و حرکت ارادی است، و نفس انسانی کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت ادراک امور کلی است^۲. اما تحقیق مقتضی این است که شمول نفس را بر قسم زمینی و قسم آسمانی آن مشکک بگیریم و تنها به اشتراک اسمی بدانیم چه، ماهیت این دو قسم بایکدیگر مختلف است و حد واحد برای آن دو نمی‌توان یافت یعنی اگر ضابطه‌ای مشتمل بر نفس نباتی و نفس حیوانی به دست آوریم^۳ حاکی از نفس فلکی نیست و کلامی که در مورد نفس حیوانی و نفس فلکی صادق آید^۴ نفس نباتی را نمی‌رساند، زیرا که نه در مرحله حیات بین فلک و نبات اشتراک است و نه در معنی افعال آلی^۵.

نکته‌ای که در پایان مقال اعاده ذکر آن اولی است اینکه اطلاق اسم نفس بر شیء مطلوب ما تنها از لحاظ ارتباط آن با جسم و فعالیت آن به وسیله جسم است نه از حیث جوهر و ماهیت آن^۶ و اسمی برای این شیء از حیث ماهیت آن وضع

۱ - و اما القول فی تحديد النفس الكلية اعنى المطلقة الجنسية... (مبحث عن القوى النفسانية ص ۱۵۲ چاپ مصر) و مواضع دیگر از کتب دیگر.

۲ - نجات ۲۵۸ چاپ مصر

۳ - مثل همان تعریف مشهور مذکور در متن یا «قوة فاعلة افعالا متقابلة» (ص ۴۹ احوال النفس)

۴ - قوة فاعلة بالقصد (ص ۴۹ احوال النفس) یا کمال اول لما هو متحرك بالارادة ومدرك من الاجسام (صفحة ۱۶ شفا)

۵ - معنی نطق نیز بین انسان و فلک مشترك نیست چه عقل فلکی بالفعل است و عقل انسانی عقلی که از قوه به فعل می‌رود می‌کند

نشده است، مگر اینکه نوع مفارق نفس را در نظر بگیریم و در این صورت می‌توانیم نام آن را عقل بگذاریم.^۱

جوهریت نفس، اثبات وجود آن، مبدأ آن، وحدت آن - نفس را به کمال جسم آلی تعریف کردیم. از این تعریف جوهریت نفس را نمی‌توان مستفاد داشت. چه، اگر جوهر باشد یا به معنی موضوع است یا به معنی صورت و یا به معنی شیء مرکب از موضوع و صورت. در اینکه نفس نه موضوع صورت است و نه مرکب است از موضوع و صورت شکی نیست. اما جوهریت نفس به همان معنی که صورت را جوهر گوئیم محل بحث می‌تواند بود.

جوهر موجودی است که در موضوع نباشد و موضوع چیزی است که از حیث نوعیت قائم به خود باشد، یعنی بنفسه نوعیت خود را به تمام و کمال به دست آورده باشد و چیزی که بعداً بدان می‌پیوندد یا در آن قرار می‌گیرد به منزله جزئی از آن محسوب نیاید، بلکه بتوان این چیز را از آن موضوع منفک و مفارق ساخت، بدون اینکه قوام موضوع از میان برود^۲، مثلاً کاغذ را نسبت به سفیدی موضوع گوئیم و سفیدی چون واقع در این موضوع است جوهر نمی‌تواند بود. با توجه به این مقدمه معلوم می‌شود که نفس از آن جهت که کمال جسم آلی است لازم نمی‌آید که جوهر باشد، زیرا که بسیاری از کمالات واقع در موضوع است و به سبب وقوع در موضوع نمی‌تواند صورت یابد عبارت دیگر جوهر باشد^۳. پس

۱- احوال النفس ص ۶۲

۲- برای تعریف جوهر و فرق آن با عرض و تعریف موضوع و فرق آن با محل رجوع شود به الهیات شفا مقالة ۲ فصل ۱ صفحه ۴۷-۶۰ چاپ مصر

۳- اگرچه کمالاتی که در موضوع واقع است چون جزئی از مرکب است نسبت به مرکب در موضوع نیست ولیکن این امر باعث جوهریت آنها نمی‌شود زیرا که هر چیزی را که به قیاس بایک (بقیه در ذیل صفحه بعد)

اگر هیچ کدام از نفوس به هیچ وجه واقع در موضوع نباشد و با اینکه نفسی قائم به ذات خود و فارغ از موضوع باشد و نفوس دیگر واقع در هیولی باشند بدون اینکه در موضوع قرار گیرند^۱ هر نفسی جوهر است. اما اگر نفس قائم در موضوع باشد و بدین ترتیب جزئی از شیئی که مرکب از موضوع نفس و خود نفس است به شمار آید جوهر نیست و چون از حیث همه این شقوق نفس را کمال می توان نامید پس کمالیت نفس مستلزم جوهریت آن نیست. مگر اینکه اثبات کنیم که نفس کمالی است که واقع در موضوع نیست^۲،

در مورد نفس انسانی، چنانکه در جای خود به ثبوت خواهد رسید باید گفت که آن شیئی منفرد و قائم به ذات خویش است^۳، و در بدن انسان یا در جسم دیگری که بتوان موضوع یا محل آن انگاشت منطبع نیست و مفارق از مواد و مجرد از اجسام است، منتهی مادام که انسان زنده است نفس او علاقه ای به بدن مانند علاقه کارگر به ابزار کار خویش دارد^۴. اما در مورد نفس حیوانی یا نباتی که مفارق از جسم نیست گوئیم که مزاج خاصی که بدن نبات یا حیوان در حین فعلیت حیات، یعنی در حین تعلق نفس به آن، دارد به منزله ماده قریب برای نفس است و

بقیه از ذیل صفحه قبل

یا چند چیز در موضوع نباشد نمی توان جوهر دانست بلکه جوهر آن است که اصلاً و ابداً و به قیاس با هیچ چیز در موضوع نباشد.

۱- هیولی اگر چه محل است موضوع نیست (رجوع شود به فرق موضوع با محل در مرجع سابق الذکر).

۲- رجوع شود به شفا ۱۲-۱۴.

۳- شفا ۲۹

۴- فی الكلام علی النفس الناطقه ص ۱۴۵ چاپ مصر (به ضمیمه احوال النفس) ومواضع

کثیر دیگر.

جز با تعلق نفس به آن فعلیت نمی پذیرد و چنانکه هست برپای نمی ماند یعنی اگر نبات یا حیوان جان خود را از دست دهد تن آن نیز ناگزیر از دست می رود ، و با تغییر و انحلال می پذیرد و به صورتی که باید آن را جزء جمادات دانست درمی آید. پس جسم آلی نبات یا حیوان طوری نیست که بعد از فقدان صورت نفس هم چنان برحالی که قبل از آن داشت باقی بماند، و به جای نفس، صورت دیگری با اعراض دیگر بدان تعلق گیرد، تا بتوان این جسم را موضوع نفس دانست، و بدین ترتیب سلب جوهریت از نفس کرد، بلکه بازوال نفس ماهیت جسم آلی و نوعیت آن نیز زایل می شود. به همین سبب نفس حیوانی یا نباتی نیز جوهر است و علت قوام و دوام محل خود یعنی جسم آلی است . شاید بگویند که فقط نفس نباتی را چنین می توان دانست ، زیرا که این نفس موجب تحصیل قوام جسم آلی خویش است، اما نفس حیوانی، چون بعد از نفس نباتی می آید و به ماده ای تعلق می گیرد که قبل از آن به وسیله نفس نباتی تحصیل قوام یافته و به صورت موضوع درآمده است، جوهر نمی تواند بود. در جواب این ایراد گوئیم که البته منظور از این وجود نباتی که قائم به ذات خویش است و ماده ای برای عروض نفس حیوانی فرض می شود جنبه نباتی وجود حیوان است. و پیدا است که نفس نباتی در این حال فقط معنی عام جنسی دارد که منوع و مقوم آن نفس حیوانی است، نه معنی خاص نوعی تا بتواند ماده قائم به ذات نسبت به صورت حیوانی باشد، و بدین ترتیب به منزله موضوع شمرده شود، و سلب جوهریت از نفس حیوانی نماید. پس در نوع واحد جز نفس واحد نمی تواند بود و همین نفس واحد است که حافظ و مکمل بدن و مانع تأثیر عوامل معارض خارجی در آن و موجب بقای ترکیب اجزاء متغایر آن با یکدیگر می شود و نیز همین نفس واحد است که موجب قوام نوع می گردد . یعنی انواع اجسام به سبب اختلاف نفوس اختلاف می پذیرند نه اینکه جسمی قبل از تعلق نفس نوعیت خود را واجد شود و برای قوام خود محتاج نفس نباشد. بدین ترتیب اثبات می شود که نفس جوهر است، منتهی جوهریت مستلزم مفارقت نیست، زیرا که بعضی از جواهر مانند

هیولی و صورت غیر مفارق اند^۱، و اگر نفس را مفارق بدانیم باید از راه دیگری در پی اثبات مفارقت آن بر آئیم.

علم ما به وجود نفس چگونه حاصل شده است؟ - حق مطلب در این مورد این است که انسان به هیچ وجه و در هیچ حال از وجود ذات خود غافل نیست، یا به عبارت دیگر وجود نفس در همه احوال و همه اوقات و همه اوضاع، حتی در احوال خواب یا مستی، بر او ثابت است. فرض کنیم که انسان در بدو خلقت خویش واقع باشد، پرده‌ای بر چشمان او فرو کشند که از رؤیت همه اشیاء ممنوعش دارند، زمانی بر او نگذشته باشد تا چیزی را از گذشته به یاد آورد، اعضای بدن خود را نیز نه با چشم ببیند و نه امکان برخورد این اعضاء به یکدیگر و را دست دهد تا از طریق لمس به وجود آنها پی برد، در خلا^۲ یا در هوای طلق^۳ یعنی هوایی که هیچ گونه کیفیتی از سرما و گرما و غیر آن ندارد تا محسوس او واقع شود آویزان باشد و خلاصه در چنان وضعی قرار گیرد که هیچ چیز را از خارج یا از جسم خود ادراک نکند و از همه چیز غافل باشد. در چنین وضعی به شرط صحت عقل و سلامت هیئت فقط وجود يك چیز بر او معلوم است و آن وجود ذات خود اوست، یعنی حال که بنا به فرض وجود هیچ يك از اعضای بدن خود او و هیچ يك از اشیاء خارج بر او ثابت نیست نفس خود او بر او ثابت است، به عبارت دیگر، بر فرض غفلت او به وجود همه چیز به وجود خویش وقوف دارد بی آنکه قائل به ابعادی برای آن گردد. حتی اگر در این حالت ناگهان یکی از اعضاء بدن مثلاً دست خود را تخیل کند آن را خارج از ذات خود می‌شمارد و جزء آن یا شرط لازم برای آن نمی‌داند. و چون بدین عضو یا به همه اعضاء دیگر بدن اشاره کند به لفظ «او» متکلم می‌شود و حال آنکه از خویشتن به لفظ «من» تعبیر می‌کند و آشکارا این اعضاء را «غایب»

۱- فن ۶ از طبیعیات شفا ص ۲۹-۳۳ چاپ پراگ.

۲- به اصطلاح اشارات ص ۲۹۴ جلد دوم چاپ حیدری طهران

از خود که «متکلم» است می‌شمارد^۱. پس اولین ادراکی که انسان را حاصل است و واضح ترین و بدیهی تری ادراکات او که هیچ گونه حد و رسم و برهانی نمی‌خواهد و نمی‌پذیرد ادراک نفس است^۲. ممکن است بر ابن سینا اعتراض کنند که با این فرض که او کرده است انسان فقط علم به خود می‌یابد بی آنکه بتوان گفت که وجود نفس بدان معنی که مقصود فلاسفه است بر او ثابت شود^۳. جواب این است که منظور ابن سینا از نفس همان است که انسان از آن به «خود» تعبیر می‌کند، چنانکه درجائی می‌گوید که «اگر از روی تحقیق سخن گوئیم نفس توجز خود تو نیست^۴؛ و در جای دیگر می‌گوید «مراد از نفس هر کسی همان چیزی است که چون آن کس «من» می‌گوید بدان چیز اشاره می‌کند^۵، و بدون اینکه به هیچ کدام از اعضاء بدن خود توجه یابد کارهای خود را به همان «من» یا

۱- فن ۵ از کتاب ۲ النکت والفوائد فی العلم الطبیبی ص ۱۵۹ از مجموعه چاپ

کلکته ۱۹۵۵

۲- رجوع شود به فن ۶ از طبیعیات شفا ص ۱۸ و نمط سوم از اشارات ص ۲۹۳ جزو دوم چاپ حیدری طهران.

۳- این ایراد را امام فخر رازی نیز کرده و از خواجه نصیر جواب مناسب شنیده است (ص ۲۹۸ از جزء دوم شرح اشارات چاپ حیدری طهران)

۴- «بل هوانت عندا ل تحقیق» نمط سوم از اشارات ص ۳۰۵

۵- «المراد بالنفس ما یشیر علیه کل واحد بقوله انا» (فصل از رساله معرفه النفس الناطقه واحوالها یافى علم النفس چاپ مصر به ضمیمه النفس) که انتساب آن به شیخ مشکوک است (رجوع شود به صفحه ۳۰۲ از فهرست مصنفات ابن سینا تألیف استاد ما آقای دکتر یحیی مهدوی)

«خود» منسوب می‌دارد^۱؛ و باز در جای دیگر می‌گوید که اگر منظور مرا از کلمه نفس ادراک کنید می‌دانید که نفس جز همان چیزی که آن را «من» می‌گوئیم و مبدأ حس و عقل و فعل خود می‌شماریم نیست اگر چه آن را به اسم نفس مسمی‌نسازیم^۲؛ و در جای دیگر می‌گوید که هر انسانی همان جوهری است که در خود آن را «من» و در دیگری «تو» می‌گوید^۳ و^۴.

ادراک نفس، چون بنا بر فرض مذکور در موقعی حاصل شده است که انسان از هر چیزی غیر از خود غافل بوده است، ادراکی نیست که به توسط اشیاء یا قوای دیگری جز خود نفس حاصل شده باشد، بلکه؛ ادراک مستقیم خود نفس به ذات خویش بدون احتیاج به وسائط است یعنی مدرک^۵ نفس خود نفس است. از طرف دیگر آن چیزی

۱- همان مرجع ص ۱۸۴

۲- شفاطبیعیات فن ۶ مقاله ۵ فصل ۷ ص ۲۵۲ و ۲۵۳ چاپ پراگ

۳- فن ۴ از کتاب ۲ الفکت والفوائد فی العلم الطبیعی ص ۱۰۸ از مجموعه چاپ

کلکته ۱۹۵۶

۴- ژیلسون می‌گوید که برای فهم استدلال «انسان معلق» باید تصور آن را بر اصلی تظیر آنچه دکارت تأسیس کرده است مبتنی داشت و آن این که تمایز مفاهیم و تعاریف اشیاء مستلزم تمایز وجود آنهاست. پس اگر منظور تحقیق این مطلب باشد که «آیا نفس وجودی جدا از بدن دارد یا نه؟» باید نخست ببینیم که «آیا نفس جدا از بدن می‌تواند تصور و تعقل شود یا نه؟» - از سوابقی که برای این استدلال در آثار پیشینیان می‌توان یافت استدلالی تظیر آن است که اگوستینوس اقامه کرده و در قرون وسطی در آثار اتباع او به کرات آمده است و به اقرب احتمال اصل نوافلاطونی دارد. (ژیلسون مقاله مأخذ یونانی- عربی . . . ص ۵۰)

۵- به کسر ثالث

هم که ادراك می‌شود اشیاء محسوس خارج از بدن یا اعضاء خود بدن نیست ، و بر فرض اینکه انسان عاری از بینائی و شنوائی و حواس دیگر باشد ، و بدین ترتیب اشیاء خارج از بدن و اعضاء ظاهری خود بدن را نتواند احساس کند ، و بقادر به تشریح اعضای داخلی بدن و شناختن آنها نیز باشد، باز ادراکی که به خود دارد از میان نمی‌رود یعنی مدرك^۱ نفس نیز خود نفس است. بدین ترتیب علاوه بر اینکه وجود نفس اثبات می‌شود تجرد نفس از مادیات نیز به ثبوت می‌رسد زیرا که وجود نفس در اوضاع و احوال مفروض با غفلت از جسمانیات و محسوسات و قبل از ثبوت وجود آنها ثابت شده است.^۲

ادراك ذات نفس علاوه بر اینکه به وساطت ادراك بدن حاصل نمی‌شود به وساطت افعال خود نفس هم پدید نمی‌آید. زیرا که اولاً در فرض مذکور انسان با غفلت از افعال خود به ادراك ذات خود می‌رسد، ثانیاً هرگاه منظور ما فعلی باشد که اختصاص به فاعل معین ندارد نمی‌توان از روی آن به وجود نفس پی برد و اگر منظور فعلی باشد که اختصاص به فاعل معین دارد در این صورت مفهوم این فاعل جزء لازم برای مفهوم آن فعل می‌شود، و به همین سبب باید قبلاً وجود این فاعل و چگونگی آن و صدور فعل مذکور از آن معلوم باشد، یا اقلأ در همان زمان که فعل مذکور معلوم می‌شود مقارن با آن علم به فاعل نیز حاصل باشد ، و به همین سبب نمی‌توان بدون علم به فاعل از روی علم به فعل او به معرفت ذات او رسید ، پس اثبات نفس به واسطه فعل آن محال است . یعنی نفس از آن حیث که نفس است جز به خود قابل اثبات نیست^۳ . اما این معنی مانع از آن نیست که از آن حیث که

۱- به فتح ثالث.

۲- شفا صفحه ۱۸-۱۹ چاپ پراگ و ایضاً صفحه ۲۵۲ و اشارات صفحه ۲۴۴ و ۲۹۵ جزء

دوم چاپ حیدری طهران

۳- اشارات جزء دوم صفحه ۲۰۶ و ۲۹۷

نفس مصدر افعال خاصی است، بتوان از روی این افعال به نمایز آن با سایر اشیائی که مبادی افعال دیگری است پی برد. از جمله این افعال که اختصاص به نوع معینی از نفس دارد حرکت ارادی و ادراک است.

مبدأ این دو فعل را نمی توان جنبه جسمانی حیوان یا انسان فرض کرد، زیرا که در غیر حیوان، یعنی در اشیائی مثل عناصر و جمادات، نیز جسمانیت وجود دارد، بدون اینکه مبدأ احساس و حرکت ارادی باشد. هم چنین مبدأ آنها را مزاج حیوان نیز نمی توان دانست، زیرا که مزاج هر شیء مرکبی مستلزم این است که این شیء به سوی مکانی که اجزاء آن یا غالب اجزاء آن اقتضاء می کند حرکت نماید، یا در مکانی که اتفاقاً در آن قرار گرفته است بماند، و به هر صورت هرگز مزاج شیء مرکب اقتضاء نمی کند که آن شیء حرکات مختلف در جهات مختلف بنماید، و بسا اوقات حیوان را از حرکتی که در جهت معینی می کند باز دارد. مزاج همان طور که مبدأ حرکت ارادی نیست مبدأ ادراک نیز نمی تواند بود، زیرا که ادراک مستلزم انفعال شیء مدرك^۱ تحت تأثیر شیء مدرك^۲ است، در صورتی که مزاج، هرگاه تحت تأثیر شیئی قرار گیرد که در نوع با آن موافق است، تأثیری حاصل نمی کند، و اگر تحت تأثیر شیئی قرار گیرد که در نوع با آن مخالف است خود استحاله می یابد و موجودیت آن از میان می رود، در این صورت چگونه ممکن است که ادراک به وسیله مزاج که خود دیگر موجود نیست تحقق پذیرد؟ وانگهی مزاج جسمانی خود به سبب نفس وجود می یابد و باقی می ماند، زیرا که عناصر متضادی که به امکان مختلف تمایل دارند و می خواهند از هم دیگر منفك شوند احتیاج به شیئی دارند که آنها را قسراً مجتمع سازد، تا بعد از اینکه مجتمع شدند امتزاج و التیام یابند، آنگاه در میان آنها تفاعل پدید آید و بعد از آن مزاج حاصل گردد؛ و نیز احتیاج به شیئی دارند که آنها را قسراً به حال اجتماع نگاه دارد، والا به

۱- به کسر ثالث

۲- به فتح ثالث

اقتضای طبایع خود متفرق می شوند و مزاج نیز از میان می رود. پس بقای مزاج در شیء مرکب محتاج جامع و حافظی است که یکی سبب وجود آن و دیگری سبب بقای آن باشد و این هر دو سبب بر التیامی که باید قبل از حصول مزاج حاصل شود مقدم است، و اگر به این دو سبب جامع و حافظ و هنی وضعی فرارسد التیام اجزاء بدن به انفکاک می گراید، و اگر این دو سبب معدوم شود مزاج نیز که معلول آنهاست نابود می گردد. بدین ترتیب به ثبوت می رسد که شیئی وجود دارد که جامع و حافظ مزاج حیوان و مبدأ قوای محرك و مدرك آن است^۱ و این همان است که در اصطلاح فلسفی نفس می نامیم.

در اینجا این سؤال پیش می آید که آیا این مبدأ جوهری، یا به عبارت دیگر نفس، از امتزاج عناصر جسمانی بایکدیگر حادث می شود یا مستفاد از خارج است؟- چون اشیاء مختلف با هم ترکیب شود صورتی که برای شیء مرکب پدید می آید به یکی از وجوه ذیل می تواند بود:

۱- صورت شیء مرکب متمایل و متشابه به صورت یکی از عناصر بسیط باشد، مثلاً؛ اگر تعداد زیادی از صبر را با مقدار کمتری از غسل بیاویزند صورت شیء مرکب متمایل به صورت صبر می شود.

۲- صورت شیء مرکب از تعدیل صور تمام عناصر بسیط حاصل شود و نسبت آن به تمام آنها متساوی باشد، مثلاً؛ اگر رنگ سفید و رنگ سیاه را طوری به هم بیاویزند که هیچ کدام از آن دو در این ترکیب غالب نباشد صورت شیء مرکب یعنی خاکستری حد وسط در بین صور اجزاء است.

۳- صورت حاصله در شیء مرکب نه چنان باشد که صورت يك یا چند جزء از اجزاء بسیط آن در حال بساطت اقتضای کند، و نه چنان باشد که مجموع صور این اجزاء در حال ترکیب مقتضای آن است، بلکه امری زائد بر اقتضای این اجزاء باشد، مثل

اینکه از ترکیب آب و خاک شیء مرکبی به نام گل پدید آوریم، و مهری بر آن زنیم تا نقش بندد. البته نقش این مهر صورتی است که از خارج بر گل وارد آمده است. و مقتضای اجزاء خود آن، یعنی آب یا خاک، چه در حال بساطت چه در حال ترکیب، نبوده است.

با اندکی توجه معلوم می شود که در قسم اول ترکیب صورت شیء مرکب متمایل به صورت شیء بسیطی است که در ترکیب غالب شود و اجزاء مغلوب و مستتر آثاری از خود ظاهر نمی سازد. زیرا که ممتنع است که دو امر متضاد در حامل واحد با هم و در یک حال سریان یا بند مگر بدین ترتیب که ضعف و نقصی در آثار حاصله از صورت شیء غالب پدید آورد. در قسم دوم صور همه اجزاء بسیط به یک درجه آثار خود را در صورت شیء مرکب ظاهر می سازد و تساوی در فعل و انفعال را ایجاد می کند. اما در قسم سوم صورت هیچ یک از اشیاء بسیط در شیء مرکب پدیدار نیست بلکه صورت این شیء از خارج به ماده آن می رسد.

بعد از ذکر مقدمه اینک جسمی را که نفس بدان تعلق می گیرد به نظر آوریم. چنین جسمی مرکب از اجزائی است که هر کدام به تنهایی صورتی ضد صورتهای اجزاء دیگر دارد. حال اگر این ترکیب از قسم اول باشد باید صورت این شیء مرکب که نفس آن است صورت یکی از اجزاء خود را ظاهر سازد، مثلاً نفس حیوان فقط خاصیت حرارت یا رطوبت یا برودت یا بیوست نشان دهد، و البته چنین نمی تواند بود. زیرا که هر یک از این قوا در حال ترکیب با اجزاء دیگر، و لوجزء غالب در ترکیب باشد، ناقص تر و ضعیف تر از حال بساطت خود می شود و چون در حال بساطت که قوی تر و کامل تر بود خواص نفس را از خود ظاهر نمی ساخت چگونه می تواند در حال ترکیب که ناقص تر و ضعیف تر است چنین کند. یا چگونه می تواند مبدأ حرکتی جز در جهت واحد یعنی در همان جهتی که حرکت عنصر غالب اقتضای کند باشد. اما اگر این ترکیب از قسم دوم باشد، چون صور همه بساطت متضاد نسبت به صورت شیئی که از ترکیب آنها پدید می آید

يكسان است، هيچ گونه اثری از هيچ يك از آن اشیاء بسیط در این شیء مرکب نباید پدیدار شود. مثلاً چنین جسمی نباید قادر به حرکت به سوی بالا باشد، زیرا که این حالت نشانه‌ای از غلبه حرارت است، و نباید قادر به حرکت به سوی پائین باشد؛ زیرا که در این صورت می‌بایست برودت در آن غالب آید، و نباید قادر به سکون باشد، زیرا که در این حال می‌بایست در این جسم طبیعت شیئی که آن را ساکن می‌دارد و به سوی خود جذب می‌کند غالب باشد، پس چنین جسمی نه متحرك و نه ساکن می‌تواند بود و این محال است. چون بطلان هر دو فرض به وضوح رسید ناچار باید نفس را از قسم سوم شمرد، یعنی آن را صورتی دانست که از خارج مستفاد می‌شود و مقتضای طبیعی امتزاج عناصر مادی نیست.^۱

به‌طوری که قبلاً اشاره شد در نوع واحد جز نفس واحد نمی‌تواند بود^۲، اگر چه قوای مختلف از این نفس واحد منبث شود، و افعال این قوی نسبت به هم دیگر تقدم و تأخر پذیرد. یعنی اختلاف قوی دلیل بر اختلاف نفس نیست و همه آنها در جوهر واحدی که نفس شیء، یا به عبارت دیگر، خود آن شیء است جمع می‌آید^۳. مثلاً نفس انسان یا هر نوع دیگری از حیوان جوهر واحدی است که در واقع خود آن نوع است و

۱- فصل سوم از رساله «مبحث عن القوی النفسانیة» یاد النفس علی سنة الاختصار

ص ۱۵۸ چاپ مصر به ضمیمه احوال النفس

۲- رجوع شود به اواسط همین مبحث حاضر.

۳- ان النفس واحدة وان هذه القوی تثبت عنها فی الاعضاء...

(ف ۶ از طبیعیات شفا ص ۳۲) ان النفس جامعة لقوی الادراك و استعمال الغذاء وهی

واحدة لهما لیست هذه منفردة عن تلك... (ص ۳۳ از فن ۶ از طبیعیات شفا) فهذا الجوهر

فیک واحد بل هوانت عند التحقیق (نمط ۳ از اشارات صفحه ۴۰۵ و ۳۰۶ چاپ حیدری

طهران).

همان جوهر است که مزاج را حفظ می‌کند و مبدأ تغذی و نمو و تولید در حیوان می‌شود و هرگاه تباهی یا نیستی پذیرد اجزاء بدن از هم دیگر انفکاک می‌یابد و باز از همین مبدأ است که حرکت ارادی و ادراک صادر می‌گردد و شهوت و غضب رخ می‌گشاید . این جوهر واحد همان است که انسان هم اوست، زیرا که انسان به عقل و شعور که خاص نوع اوست می‌داند که خود اوست که به اراده خود حرکت می‌کند و خود اوست که منشأ ادراک می‌شود^۱. پس اجتماع قوای نباتی و حیوانی و انسانی در وجود انسان نباید موهوم این شود که انسان را دارای سه نفس جداگانه بدانیم^۲، زیرا که به طوری که قبلاً گفتیم قوای نباتی و حیوانی در وجود انسان جنبه عام جنسی دارد و تحصیل نوعی به دست نیاورده است تا هر کدام از آنها را بتوان جوهری مجزا و نفسی متمایز دانست، و در نوع انسان تنها نفس انسانی، یا به عبارت دیگر، صورت نوعیه انسان^۳ است که منوع و مقوم این قوی و جامع آنها در جوهر واحدی که خود آن است می‌باشد . این

۱- اما به قول خواجه نصیر شاید نداند که خود او، یعنی همان نفس واحد او که

مبدأ شعور و ادراک و اراده است، همان است که مبدأ تغذی و نمو و تولید نیز هست. و به همین سبب ابن سینا فقط از روی افعال نفس حیوانی به وجود نفس استدلال کرده است نه از روی افعال نباتی. زیرا که افعال حیوانی طوری است که انسان خود می‌تواند مستقیماً به صدور آنها از خویش وقوف یابد، بی آنکه شکی به وی دست دهد، و حال آنکه صدور افعال نباتی از نفس انسانی مستقیماً قابل ادراک نیست و باید به بیان دیگری اثبات شود (شرح اشارات جزء دوم ص ۳۰۶).

۲- چنانکه افلاطون چنین می‌دانست و حتی مقرر نفوس انسانی و حیوانی و نباتی را در بدن از یکدیگر جدا می‌شمرد و ارسطو بر خلاف آن عقیده داشت (اشاره به نظر این دو حکیم در این مورد از خود ابن سینا است . آغاز فصل ۱۱ کتاب احوال النفس صفحه ۱۰۸ چاپ مصر و نجات ۳۱۳ چاپ مصر و شفا ۲۴۸-۲۴۹ چاپ پراگ).

۳- البته بوجه تسامح و با توجه به قید سابق الذکر.

معنی را با تمثیلی می‌توان روشن ساخت :

چنانکه قبلاً گفته شد نفس صورتی است که از خارج مستفاد می‌شود، و این صورت را اجسام عنصری قبل از ترکیب با یکدیگر به سبب تضادی که در آنهاست نمی‌توانند بپذیرفت، اما هر چه این تضاد کمتر شود، یعنی حدان به حد متوسط میل کند و به اشیاء علوی نزدیکتر شود، به همان اندازه برای قبول آثار حیات از جوهر مفارق خارجی آماده‌تر می‌گردد تا اینکه چون به حد اعلای توسط برسد و به حد اکثر امکان از تضاد دور شود این جوهر مفارق را قبول کند .

حال اگر جوهر مفارق را به آتش یا خود به خورشید تشبیه کنیم و بدن را مانند جسمی که از آتش متأثر می‌شود فرض نمایم ممکن است این جسم در وضعی باشد که تنها گرمای آتش را بپذیرد بی آنکه از آن روشنائی گیرد. اما اگر وضع آن دگرگون شود، به طوری که از روشنائی آتش نیز علاوه بر گرمای آن بهره‌مند شود، در این صورت همین روشنائی خود مبدای برای گرمای این جسم است. و اگر با تغییر تازهای در وضع این جسم استمداد آن برای قبول تأثیر آتش بیشتر شود این جسم شعله می‌کشد یعنی مشابهت و قرابت آن به جوهر مفارق که آتش یا خورشید بود افزون‌تر می‌شود. در این حال اشته‌عالمی که رخ می‌دهد خود عامل روشنائی و گرماست، و این دو تأثیر را که در مراحل پائین‌تر به تنهایی حادث می‌شد و هر کدام از آنها در یک مرحله اصالت داشت در خود جمع می‌کند، و دیگر جایز نیست که در این جسم قائل به سه مبداء جداگانه برای تبیین این آثار سه‌گانه شویم. به همین ترتیب نفس نباتی مصدر قوای نباتی در انواع نباتات و نفس حیوانی منشأ قوای حیوانی و نباتی در انواع حیوانات و نفس انسانی مبداء واحدی برای قوای انسانی و حیوانی و نباتی در نوع انسان است^۱. این وحدت را از این راه نیز می‌توان مدلل ساخت که قوی و احوال نفس چنان ارتباط نزدیک به یکدیگر دارد که هر

۱- احوال النفس فصل یازدهم ۱۰۸- ۱۱۰ چاپ مصر نجات ۳۱۳- ۳۱۵ و شفا

حالتی از حالات دیگر متأثر می شود. چنانکه چیزی را می شنویم و به دنبال این احساس سمعی خشم ما برانگیخته می شود، و یا چیزی را می بینیم و بر اثر این احساس بصری هیجان یا شهوت پدید می آید، و نظایر این معانی بسیار است. حال اگر این قوی از یکدیگر مستقل و مجزا باشد باید فرض کرد که هر يك از آنها بتواند در آن واحد منشأ صدور اجناس مختلفی از احوال و حرکات شود، مثلاً، قوه باصره هم بیندوهم شهوت بورزد و قوه غضبیه هم بشنود و هم خشم بگیرد. اما چنین چیزی ممکن نیست زیرا که قوه واحدی که جدا از قوای دیگر فرض شده است فقط می تواند مبدأ فعل واحدی که مخصوص بدان است باشد^۱. چه، اگر قادر به اصدار افعال مخصوص به قوای دیگر باشد ناچار با آنها يك چیز می شود. پس ناگزیر باید مبدأ واحدی را جامع همه این قوا در خود بدانیم تا ارتباط و تلازم افعال این قوا با یکدیگر به سبب وحدت این مبدأ تبیین شود. اما این مبدأ واحد را جسم انسان از حیث جسمانیت آن نمی توان دانست، زیرا که از این حیث با اجسام دیگر مشترك است بی آنکه این اجسام مبدأ چنین احوالی باشد. پس ناچار این مبدأ واحد را نفس انسان می دانیم، و اگر نیز جسم او را چنین بینگاریم ناچار جسم از آن حیث که دارای نفس است چنین خواهد بود، یعنی مبدأیت نفس برای صدور احوال مختلف و وحدت آن با وجود اختلاف قوا به ثبوت خواهد رسید^۲. این مبدأ نه تنها در يك زمان از وحدت بر خوردار است بلکه وحدت خود را در تمام عمر و با وجود مرور ازمنه محفوظ می دارد، به طوری که انسان اگر نيك تأمل کند درمی یابد که آنچه امروز خود اوست همواره خود او بوده است. به همین سبب بسیاری از احوالی را که بر او گذشته است به یاد می آورد و آنها را مربوط به خود می شمارد، و از اینجا باید یقین کند که چیزی در او ثابت و پایدار مانده است. اما این شیء ثابت بدن او نیست زیرا که بدن پیوسته روبه تحلیل می رود و هر آن

۱- شفا طبیعیات فن ۶ مقاله ۱ فصل ۴ صفحه ۳۶ و ۳۷ چاپ پراگ.

۲- نجات ۳۱۰ چاپ پراگ شفا طبیعیات فن ۶ مقاله ۵ فصل ۷

چیزی از آن کاسته می‌شود. چنانکه می‌توان گفت که در مدت بیست سال هیچ چیز از بدن بزرگ حال باقی نمی‌ماند، و حال آنکه این شیء در طی این مدت بلکه در تمام عمر همان است که بوده است، پس این جوهر ثابت چیزی غیر از بدن و اعضاء درونی و بیرونی آن است، یا به عبارت دیگر، نفس انسان است. اما وحدت این جوهر در زمان واحد و یا در زمانهای مختلف مانع اختلاف و باکثرت قوای آن نیست.^۱

قوای نفس بر سه قسم است: قوای نباتی یا نفس نباتی که افعال آن تغذیه و تنمیه و تولید است و مشترك در بین نبات و حیوان و انسان می‌باشد، قوای حیوانی یا نفس حیوانی که افعال آن ادراک و حرکت ارادی است و مشترك در بین حیوان و انسان است و نبات را از آن بهره‌ای نیست، قوای انسانی یا نفس انسانی که افعال آن تعقل کلیات و استنباط صنایع و تمیز بدوئیك و زشت و زیبا از یکدیگر و امثال آنهاست و نبات و حیوان از آنها عاری است.^۲ اینك شرح بیشتری راجع به این نفس:

نفس ناطقه. عقل. - انسان را خواص و افعالی است که از حیوانات دیگر صادر نمی‌تواند شد: نخست اینک افراد انسان برخلاف حیوانات از مشارکت با هم دیگر ناگزیرند، یعنی در معاش نمی‌توانند به استفاده از خود و اشیاء طبیعی اکتفا کنند. چنانکه اگر یکی از افراد انسان را در حالی فرض کنیم که افراد دیگر از نوع او در میان نباشند این فرد از میان می‌رود، یا به غذایی شدید دچار می‌آید. این خاصیت ناشی از این فضیلت است که انسان به اشیاء و اموری بیش از آنچه طبیعت در اختیار او می‌گذارد احتیاج دارد، و به همین سبب خوراك و پوشاك و سایر مایحتاج او باید از راه تصرف در مواد طبیعی به دست آید و این تصرف از طریق صنایع و حرف میسر می‌شود، و بدین سبب تخصص افراد انسان و تبادل حوائج و در بین آنان لازم می‌آید، و این تبادل محتاج

۱- فصل سوم از رساله مبحث عن القوى النفسانية ص ۱۵۸ چاپ مصر (به ضمیمه احوال

النفس).

۲- فصل ۴ از مقاله اول از فن ۶ از طبیبیات شفاء.

ارتباط افراد بایکدیگر است، و ارتباط مستلزم وجود وسایلی برای تفاهم است، و بهترین وسائل زبان است که رجحان آن بر وسائل دیگر از قبیل اشارات و علائم احتیاج به توضیح ندارد.

شاید چنین وسائلی را در انواع دیگر نیز بتوان یافت ولیکن آن وسائل در این انواع جنبه طبیعی دارد در صورتی که انسان که احتیاجاتش نامتناهی است به امور طبیعی اکتفا نمی تواند کرد، بلکه ناچار از توسل به علائم وضعی است. پس تشکیل زندگی اجتماعی و استنباط صنایع و حرف یکی از خواص انسان است. و اگر در انواع حیوانات مانند زنبوران و بعضی از پرندگان نیز دیده شود که گرد هم می آیند و خانه و آشیانه می سازند یا مصنوعات دیگر پدید می آورند باید دانست که این اعمال در آنها نتیجه استنباط و قیاس نیست، بلکه نتیجه الهام و تسخیر است، یعنی خدا آنها را چنان آفریده است که ملزم به اتخاذ طرز معین و مخصوص و محدودی در حیاتند. و این اعمال برای اصلاح احوال و به اقتضای ضروریات شخصی نیست، بلکه لازمه نوع آنهاست، و به همین سبب تنوع و اختلاف نمی پذیرد. دیگر اینکه انسان قادر به تمیز نیک از بد است یعنی از کودکی یاد گرفته و اعتقاد یافته است که برخی از کارها را که قدرت به ایجاد آنها دارد باید بکند، و برخی دیگر از آنها را با وجود قدرت و اختیار نباید بکند، و چنین تمیزی در حیوانات وجود ندارد. زیرا که مثلاً اگر شیر کودک خود را یا دسی را که بدوانس گرفته است نمی درد به حکم اعتقاد نیست، بلکه به سبب عارض نفسانی دیگری است که موجب آن می شود که هر نفعی لذیذ باشد، و به همین سبب مطلوب و محبوب گردد و شاید نیز بتوان گفت که حکم الهام الهی، مثلاً برای حفظ نوع آن، علاقه به فرزند را در نهاد آن گذاشته باشد. به علاوه انسان در بین اموری که باید در آینده واقع شود یا از خود اوصاف در گردد نیز تمیز نیک و بد می دهد و هم چنین آنچه را که در گذشته انجام آن را خوب یا لازم می دانسته است اکنون به سبب تغییر نیت و بر حسب مصلحت جدید خود بد یا غیر لازم بداند. در صورتی که در حیوانات دیگر

چنین نیست. دیگر اینکه انسان را به دنبال ادراکات انفعالاتی مانند شادی و اندوه و به دنبال آنها افعالی مانند خنده و گریه دست می‌دهد، و گاه پس از انجام بعضی از این احوال دوباره احکامی در مورد اینکه آیا می‌بایست آن افعال را انجام دهد یا ندهد و خلاصه راجع به نیک و بد آن افعال از وی صادر می‌شود، و آنگاه دوباره او را به دنبال این ادراکات انفعالاتی پدید می‌آید. مثلاً از احساس اینکه کاری در آینده موجب زیان او خواهد شد ترس به وی دست می‌دهد و از حکم به اینکه عملی را نمی‌بایست انجام دهد شرم بر او عارض می‌شود و از احساس امری که در آینده سودی برای او حاصل خواهد کرد امیدوار می‌گردد، و این قبیل انفعالات در حیوانات جز به حکم فطرت جبلی (مثل پیش‌بینی مورچگان) و جز در مقابل اموری که در حال حاضر یا در زمان متصل به حال واقع شود حاصل نمی‌آید.

این احوال جملگی در نفس انسانی وجود دارد و بیشتر آنها مختص به انسان است و اگر بعضی آنها جنبهٔ بدنی و مادی نیز داشته باشد باز اگر دقت کنیم می‌بینیم که وجود آنها برای بدن به سبب وجود نفس انسانی و تعلق آن به بدن است. اما مهم‌ترین خواص که اختصاص آن به انسان افزون‌تر و استوارتر از همه است و دارای جنبهٔ بدنی نیست تصور معانی کلی با تجرید تام آنها از ماده و وصول به مجهولات از معلومات تصویری یا تصدیقی است^۱. و به همین سبب که اخص خواص انسان تصور و تصدیق معانی کلی است و این همان قوه‌ایست که عقل نامیده می‌شود شاید مناسب چنان باشد که نفس ناطقهٔ انسان را برای تمییز آن از نفوس دیگر به

۲- این مطالب از آغاز فصل تا این مورد از کتاب شفا اخذ شده است (فن ۶ از طبیعیات

مقالهٔ فصل ۱ از صفحه ۱۹۸ تا صفحه ۲۰۳ چاپ پراگ).

نام همین قوهٔ اصلیه و مختصهٔ این نفس یعنی به نام عقل بنامیم^۱.
 این قوهٔ خاصه که نفس انسانی راست معانی مجرد یا صور منتزع از ماده را ادراک می‌کند، اما باید دانست که به يك اعتبار همهٔ ادراکات به تجرید صورت از ماده می‌پردازند. منتهی این تجرید اصناف مختلف و مراتب متفاوت دارد و بالاتر از همهٔ این مراتب مرتبهٔ تجرید عقلی است که خاص نفس انسان است. برای مزید توضیح گوئیم که صورتی که مقارن با ماده است طبیعتی است که افراد نوع همگی در آن مشترك و متساویند و این طبیعت از حیت ذات خود شیء واحدی است اما به سبب مقارنت با ماده احوال و اموری بر آن عارض می‌شود که جزء ذات آن و از لوازم ماهیت آن نیست، و اختلاف آنها موجب اختلاف در ذات آن صورت نمی‌شود. مثلاً صورت انسانیت در اشخاص مختلفی مانند زید و عمرو و بکر پدید می‌آید، یعنی کثرت و انقسام می‌پذیرد و اختصاص به زمان و مکان و وضع معین می‌یابد، و اینها هیچ يك جزء ذات آن صورت نیست، زیرا که اگر لازمهٔ صورت انسانیت یکی از ممیزاتی باشد که موجب امتیاز زید گردیده است دیگر عمرو را انسان به معنی تام کلمه نمی‌توان گفت. پس صورت را از جهت ماده علائق و لواحق عارض می‌شود که از جملهٔ آنها کثرت و انقسام و اختصاص در کم و کیف و این وضع است و، چون عمل ادراک عبارت از انتزاع صورت از ماده است، گاهی این انتزاع طوری است که نسبت صورت منتزع با ماده و لواحق آن محفوظ و باقی می‌ماند و گاهی به نحو تام و کامل از همهٔ این لواحق و عوارض مجرد و مبرا می‌شود و از این حیث اصناف و مراتب مختلف ادراک پدید می‌آید^۲:

۱ - فاما بحسب جوهره الذی یخصه ... فلا نسیمیه نفساً ... والاشبهان یکون اسمہ الخاص به حیثئذا العقل لا النفس (احوال النفس ص ۵۳)

۲ - شفا فن ۶ از طبیعیات ص ۶۰-۶۱ و نجات ص ۲۷۵ - ص ۲۷۷ و احوال النفس ۶۹ و ۷۰

۱ - ادراك حسی یا احساس صورت را از ماده جدا می‌سازد ؛ منتهی چنین صورتی هنوز نسبت خود را با ماده و همه لواحق آن محفوظ می‌دارد ، و اگر این نسبت از میان رود احساس زایل می‌شود یعنی حفظ صورت مأخوذه در غیاب ماده برای احساس ممکن نیست .

۲ - ادراك خیالی یا تخیل صورت را با شدت بیشتری مجرد می‌کند، به طوری که وجود صورت خیالی شیء احتیاج به وجود خارجی ماده آن ندارد و وجود صورت بر فرض غیاب یا زوال ماده ثابت است . اما با وجود انتزاع از ماده از لواحق آن منتزع و مبرا نیست ، یعنی هنوز کم و کیف و وضع و این مخصوص دارد ؛ مثلاً ، ممکن نیست صورت خیالی انسان چنان باشد که بتوان همه افراد انسان را بدون تفاوت در آن مشترك دانست ، بلکه ، چنین صورتی مثلاً یکی از آحاد انسان خواهد بود که ناگزیر با آحاد دیگر اختلاف خواهد یافت .

۳ - ادراك وهمی یا توهم از این مرحله نیز اندکی فراتر می‌رود ، زیرا که به ادراك معانی و مفاهیمی نایل می‌شود که ذات آنها غیر مادی است ، ولیکن این حال بر آنها عارض شده است که در ماده باشند مثل خیر و شر و موافق و مخالف که گاهی بر ماده عروض می‌یابند ولیکن ذات آنها مادی نیست ، چه ، اگر چنین می‌بود نمی‌بایست جز در اجسام پدید آیند چنانکه شکل و رنگ و وضع و امثال آنها که بالذات از امور مادی به شمار می‌روند تنها در اجسام ظاهر می‌شوند . قوه وهم که به ادراك این قبیل امور نایل می‌آید تجربیدی بیشتر و کاملتر می‌کند ، ولیکن باید گفت که هنوز این صور غیر مادی از لواحق ماده مجرد نیست ، زیرا که از ماده جزئی و معین و مخصوصی به مشارکت خیال اخذ می‌شود .

۴ - ادراك عقلی یا عقل که صوری را قبول می‌کند که از هر جهت مجرد از ماده است . اینها یا صوری است که خود با لذات مجرد است و مادیت به هیچ وجه بر آنها عارض نشده است ، و عقل در اخذ آنها محتاج تجرید نیست ، بلکه آنها را

چنانکه هست می‌گیرد و می‌پذیرد، یا صور اشیاء مادی است که عقل آنها را از ماده خود و جمیع لواحق و عوارض آن جدا می‌سازد و به صورتی مجرد که هیچ گونه نشانه‌ای از جزئیت و مادیت و اختصاص به کم و کیف و این و وضع در آنها نیست، و به همین سبب قابل حمل بر افراد کثیر از يك نوع است، درمی‌آورد و همین مرحله از ادراك است که ممیز نفس انسانی به شمار می‌آید^۱.

ولیکن نباید ناگفته گذاشت که نفس ناطقه در اجرای فعل خاص خود از قوای نفس حیوانی مدد می‌گیرد، و یا به عبارت بهتر مقدمات این فعل به توسط احساس و تخیل و توهم فراهم می‌آید. یعنی نخست جزئیات از طریق حواس به نفس ناطقه می‌رسد و آنگاه نفس در مورد این جزئیات اعمال چهارگانه ذیل را به جامی آورد:

۱- معانی و صور را از مواد آنها و علائق و لواحق این صور تجرید می‌کند. بدین ترتیب که به حکم غریزه جبلی خود در می‌یابد که این معانی جزئی در بعضی از صور اشتراك و در بعضی دیگر افتراق دارند. مثلاً فردی از انسان و فردی از شیر را می‌بیند که در حیات باهم مشترکند و در نطق از هم جدا می‌شوند، و باز پی می‌برد که بعضی از این صور مانند حیات ذاتی آنها و بعض دیگر مانند سیاهی و سفیدی عرضی آنهاست، و بدین ترتیب تصورات کلی برای نفس ناطقه به مدد تخیل و توهم پدید می‌آید و اجناس و انواع و فصول و خواص و اعراض حاصل می‌شود^۲.

۲- در بین این تصورات کلی که در حکم مفردات است مناسباتی از قبیل سلب و ایجاب و سایر اقسام ترکیب، خواه به طور مستقیم، خواه از طریق و سائط، برقرار می‌سازد و در این عمل نیز از قوای حیوانی مدد می‌گیرد^۳.

۱- شفاء ۶۱ و ۶۲ نجات ۲۷۸ - ۲۷۹ و احوال النفس ص ۷۱ - ۷۳

۲- شفاء ۲۰۸ و نجات ۲۹۸ و احوال النفس ۸۷

۳- شفاء ۲۱۹ - ۲۲۰ نجات ۲۹۸ - ۲۹۹ احوال النفس ۸۷ و ۸۸ و ۸۹ و مبحث

عن القوی الانسانیة ص ۱۶۹

۳ - مقدمات احکام تجربی را اخذ می‌کند و از تأمل در آنها در می‌یابد که ارتباط موضوع و محمول در این احکام اتفاقی نیست، بلکه، دائمی است، و بدین ترتیب احکامی مثل حکم به تأثیر طبی معینی که دوی خاصی را حاصل است پدید می‌آورد^۱.

۴ - صحت بعضی از اخبار را به سبب تواتر ورود آنها از طریق حواس تصدیق می‌کند.

چون این مبادی تصویری و تصدیقی به اعانت بدن نفس ناطقه را حاصل شد آنگاه به خود و افعال ذاتی خود رجوع می‌کند، زیرا که، اگر چه استنباط این صور از محسوسات و جزئیات محتاج اعانت قوای بدنی و حیوانی است، تصور حقایق ذاتی آنها و ترکیب قیاسات بر مبنای آنها فعل خاص نفس انسانی است. و بعد از رجوع نفس ناطقه به فعل خاص خود اگر بعضی از قوای سفلی دوباره به نفس روی آورد و آن را به نحوی از انحاء به خود مشغول دارد برای نفس زیان بخش است. مگر اینکه گاه گاه نفس را برای تحصیل مبادی دیگری که در ضمن اجرای فعل خاص خود بدانها احتیاج افتاده است رجوع به متخیله و حافظه و حساسه لازم آید و این امر در ابتدا به کثرت و بعد از آن به ندرت اتفاق می‌افتد. ولیکن چون نفس به کمال قوت خود رسید در افعال خود مطلقاً استقلال می‌یابد، و قوای حسی و خیالی و سایر قوای بدنی را، به سبب اینکه مانع او از فعل خاص خویش است، فرو می‌گذارد. و این بدان می‌ماند که شخص برای وصول به مقصد احتیاج به آلات و اسبابی دارد، ولیکن، چون به مقصد و اصل شود حفظ همین آلات و اسباب مانع پیشرفت کار می‌شود و ناچار باید آنها را به دور اندازد و به فعل خاص خود پردازد^۲.

۱ - شفا ۲۱۹-۲۲۰ نجات ۲۹۸ - ۲۹۹ احوال النفس ۸۷ و ۸۸ و ۸۹ و مبحث

عن القوى الانسانیة ص ۱۶۹

۲ - رجوع شود به حاشیه ۳ صفحه قبل.

تجرد نفس ناطقه .- قوه حاسه را مجرد نمی‌توان گفت ، بلکه ، این قوه ناگزیر از آن است که صور محسوس را به واسطه آلات پذیرد ، زیرا که این صور جزئی ، چنانکه گفته شد ، از مواد خود به طور تام و کامل تجرید نمی‌شود و از علایق مادی اصلاً انتزاع نمی‌یابد ، و مادام که ماده آنها در خارج حاضر باشد صورت آنها در ذهن نقش می‌بندد ، و چون این ماده غایب شد صورت نیز باطل می‌شود . از همین رو نسبتی در بین جسمی که دارای وجود خارجی است و صورتی که وجود ذهنی دارد حاصل می‌شود . اما جسم نمی‌تواند نسبتی از نوع حضور و غیاب با شیئی که جسم نیست به دست آورد . به عبارت واضح‌تر ، جسم تنها در نزد جسم می‌تواند حاضر یا از نزد آن غایب باشد . چه ، حضور و غیاب جسم جز به معنی بعد و قرب مکانی آن از شیئی نیست ، و بعد و قرب مکانی تنها نسبت به چیز دیگری که آن نیز باید جسم باشد میسر می‌شود . پس صور حاصله در قوه حاسه ناچار در آلات جسمانی قرار می‌گیرد ، یعنی قوه حاسه از جسم مجرد نیست .^۱ به همین ترتیب قوه متخیله نیز مجرد نیست ، بلکه ، صور جزئی خیالی که ، با وجود انتزاع کامل از ماده ، از علائق مادی جدا نشده است ناگزیر باید در آلات جسمانی نقش پذیرد . چه ، ادراک صورت خیالی مستلزم این است که این صور در متخیله اتخاذ وضع نماید و اوضاع اجزاء آن با یکدیگر اختلاف پذیرد . در غیر این صورت جنبه جزئی و شخصی به خود نمی‌گیرد و هر چیزی که تشخص پذیرد در قوه متخیله که خاص صور جزئی است متصور نمی‌شود ، و ممکن نیست دو چیز مختلف مانند سفیدی و سیاهی به صورت شبح خیالی واحد که قابل حمل بر این هردو باشد درآید ، بلکه ، هر یک از آن دو باید در جزء دیگری از خیال نقش پذیرد ، چنانکه در میان آن دو جدائی افتد . همین معنی دلیل بر آن است که محلی که قابل این دو تصویر و تصاویر جزئی دیگری از همین قبیل است باید دارای وضع و دارای اجزائی با اختلاف اوضاع باشد ، و تنها

۱ - شفا طبیعیات فن ۶ مقاله ۴ فصل ۳ ص ۱۸۳ و نجات ۲۸۰ و احوال النفس ۷۴

جسم چنین می تواند بود و ، چون قوه و هم نیز هر چه ادراک کند متعلق به صور جزئی خیالی است ، و اهمه نیز مانند متخیله و حساسه و بطور کلی همه قوای نفس حیوانی مجرد نیست .^۱

اما نفس ناطقه نه جسم است و نه قائم به جسم است. از دلائل مجرد آن اینکه:
۱- نفس ناطقه جوهری است که محل قبول معقولات است، اگر آن را بتوان جسم دانست، ناچار باید جزئی از آن که صورت معقولی را می پذیرد یا جزء نامنقسم و یا جزء منقسم باشد. اما جزء نامنقسم از جسم چیزی جز نقطه نیست و نقطه چون باید از يك طرف متصل به خط و منتهی الیه آن باشد، ناچار باید طرف دیگری برای آن تصور کرد تا در همین طرف معقولی را بتواند پذیرفت، و بدین ترتیب نقطه نامنقسم خواه ناخواه به دو جزء تقسیم می شود و این ممتنع است. اما اگر جزئی از جسم که صورت معقول را می پذیرد قابل تقسیم باشد خود این صورت نیز با انقسام آن منقسم می شود، و چون صورت معقول مثلاً به دو جزء تقسیم شد یا این دو جزء با هم دیگر و با صورت کل متشابه است یا نیست. اگر آن دو جزء با هم دیگر متشابه و با صورت کل نا متشابه باشد چگونه می توان فرض کرد که از اجتماع آن دو جزء شئی که غیر از آن هر دو باشد به وجود آید ، مگر اینکه این شیء از حیث مقدار یا شکل با آن متفاوت باشد، و اگر چنین بود صورت مفروض صورت خیالی خواهد بود نه صورت عقلی. اما اگر هر کدام از این دو جزء متشابه با صورت کل نیز متشابه باشد یا این هر دو جزء داخل در معنی کل است ، یعنی معنی کل از اجتماع معنی هر دو جزء خود به وجود می آید؛ در این صورت هر يك از آن دو جزء نمی تواند با کل خود متشابه باشد، و به تنهایی

۱ - شفا ص ۱۸۳ - ۱۸۸ و نجات ۲۸۰ - ۲۸۵ و احوال النفس ۷۴ - ۷۹.

تفصیل مطلب در این باب به سبب تمثیل صور خیالی اشخاص و اشیاء به صور و اشکال ریاضی و اثبات اختلاف وضع و جهت برای اجزاء آنها از این طریق بوده است، و در اینجا احتیاجی به نقل آن همه تفصیل که در این کتابها در این باب آمده است نیست .

بر تمام معنی کل دلالت کند. یا یکی از آن دو جزء داخل در معنی کل نیست و جزء داخل دیگر به تنهایی می تواند دال بر تمام معنی کل باشد؛ در این صورت همین جزء را از ابتدا باید همان صورت معقول کل فرض نمائیم، و قول خود را درباره آن از سر بگیریم. اما اگر صورت معقول به دو جزء تقسیم شود این دو جزء مفروض فقط اجزاء حد آن صورت یعنی جنس و فصل آن می تواند بود که بنا بر فرض هر کدام باید در جزئی از جسم که از حیث وضع با اجزاء دیگر متفاوت است قرار گیرد، چون هر جزئی از جسم قابل تقسیم به اجزاء نامتناهی است، ناچار به تعداد نامتناهی اجناس و فصول برای آن صورت معقول پیدا شود؛ و حال آنکه اجناس و فصول هیچ صورت نوعیه ای نامتناهی نیست^۱. و انگهی بعضی از صور معقول خود بسیط است و قابل تقسیم به اجزاء بسیط مانند جنس و فصل نیست و اگر اجزائی در آن توهم کنیم ناهم تشابه نمی تواند بود، پس صورت معقول به هیچ وجه قابل تقسیم به دو جزء باد و وضع مختلف نیست، و از این رو محل قبول آن نیز نباید قابل تقسیم باشد. یعنی نفس ناطقه را به سبب اینکه محلی برای قبول معقولات است نمی توان جسم یا جسمانی دانست زیرا که اگر جسم باشد ناچار اجزاء آن جسم باید نسبت هائی با اجزاء این معنی داشته باشد و بدین ترتیب خود آن معنی نیز منقسم به اجزاء شود^۲.

۱- و نکته سنجی های دیگری نیز در این مورد دارد که ذکر آنها لازم به نظر

نمی رسد مثل اینکه اگر جهت تقسیم جسم را به دو جزء عوض کنیم جنس و فصل نیز هر کدام به دو جزء تقسیم می شود و یا محل جنس و فصل منقلب می گردد و قس علی هذا.

۲- شفاء ۲۰۶ - ۲۱۰ چاپ پراك . نجات ۲۸۵ - ۲۸۹ احوال النفس ۸۰ -

۸۴ اشارات ۳۶۸ - ۳۸۱ از جلد دوم و مبحث . . . ۱۷۳ - ۱۷۴ مجموعه چاپ

مصر .

۳- شفاء ۲۱۱-۱۱۳ نجات ۲۹۰-۲۹۱.

۲- گفتیم که قوه عقلیه صور معقولات را از کم و این و وضع و سایر لواحق ماده تجرید می کند. حال گوئیم که این صورت مجرد از کم و این و وضع یا در خود شیء واقع می شود یعنی دارای وجود خارجی است، یا دارای وجود عقلی در جوهر عاقل است. اما صورت مجرد از لواحق مادی دارای وجود خارجی نمی تواند بود، پس این صورت ناچار در همان موقع که در جوهر عاقل وجود پیدا می کند از لواحق مادی مجرد می شود.

یعنی صورت معقول آنگاه که در نفس ناطقه است نمی تواند دارای وضع باشد تا بتوان بدان اشاره کرد یا قائل به تجزیه و انقسام یا عروض معانی دیگری از این قبیل در آن گردید و چنین چیزی در جسم نمی تواند بود.^۱

۳- قوه ناطقه قادر به تعقل معقولاتی است که تعداد آنها بالقوه نامتناهی است، و حال آنکه جسم، بر حسب آنچه در سماع طبیعی آمده است^۲، نمی تواند محل شیئی باشد که قدرت بر امور نامتناهی بالقوه دارد. اگر کسی تخیل صور خیالیه را نیز چنین بداند به خطا رفته است، زیرا که متخیله به همان سبب که جنبه جسمانی دارد نمی تواند به تعداد بی نهایت از اشیاء را، هر کدام در هر وقتی که اتفاق افتد، تخیل کند، مگر اینکه قوه ناطقه در آنها تصرف نماید و بالفعل خود این معنی را ممکن گرداند. و نیز اگر کسی قبول معقولات را در عقل مانند قبول صور در هیولی بگیرد، بدین دستاویز که هیولی نیز با اینکه جنبه جسمانی دارد بالقوه قدرت قبول تعدادی بی نهایت از صور را دارد، به خطا رفته است. چه، عقل، بر عکس هیولی، دارای جنبه فعلی است، یعنی تنها قابلیت محض برای قبول صور نیست، بلکه بعد از تصرف فعلی که در این صور می کند آنها را می پذیرد، و به همین سبب اگر جسمانی باشد قدرت نامتناهی به فعل و تصرف نمی تواند داشت.^۳

شفا ۲۱۱ نجات ۲۹۰ احوال النفس ۸۴

۲- شفا فن سماع طبیعی ۳۵۵-۳۷۸ از ترجمه مرحوم فروغی.

۳- شفا ۲۱۲-۲۱۳ چاپ پراگ نجات ۲۹۲- احوال النفس ۸۶ بحث ۱۷۵۰۰

این دلایل و نظایر آنها برای اثبات اینکه نفس جوهری غیر جسمانی و قائم به ذات است کافی است . مع ذلك می توان از افعال نفس نیز برای اثبات تجرد آن استدلال کرد از جمله اینکه :

۴ - اگر قوه عقلیه مجرد نمی بود ، و فعل آن مانند حس و خیال با آلات جسمانی ظهور می یافت ، لازم می آمد که ذات خود را و آلات خود را تعقل نتواند کرد ، و همچنین به تعقل خود نیز شعور نتواند یافت ، زیرا که در بین او و ذات او و در بین او و آلات او و در بین او و تعقل او آلتی نیست ، اما چون عقل هم به ذات خود و هم بدانچه آلت او فرض می شود و هم به عمل عقلی خود عاقل است ناچار فعل عقلی بدون وساطت آلت جسمانی ظاهر می شود ، یعنی قوه عقلیه مجرد از جسم و ماده است^۱

۵ - اگر قوه عقلیه در آلتی جسمانی مانند دماغ یا قلب منطبق می بود و به واسطه همین آلت فعل خود را ظاهر می ساخت یا می بایست این آلت را ادراک کند یا نکند . در صورت اول ، چون ادراک به معنی حصول صورت شیء در آلت ادراک است ، یا ادراک این آلت با حصول صورت خود آن آلت در آلت قوه عقلیه است یا با حصول صورت شیء دیگری است . اما اگر صورت آن آلت در آلت قوه عقلیه که چیزی جز خود آن آلت نیست حاصل شود و این صورت حاصله از حیث عدد غیر از صورتی که خود آن آلت را حاصل است نباشد لازم می آید که قوه عقلیه علی الاتصال و بدون انقطاع نسبت به آلت خود عاقل باشد ، و حال آنکه چنین نیست ، و در بسیاری از موارد عقل از آلت خود غافل است . اما اگر صورت حاصله از حیث عدد غیر از صورتی که خود آن آلت را حاصل است باشد لازم می آید که دو صورت که از حیث نوع واحدند و از حیث اغراض نیز تفاوتی با یکدیگر ندارند منطبق در یک ماده باشند و این ممکن نیست . اما اگر ادراک آلت قوه عقلیه با حصول صورت شیء

دیگری در این آلت حاصل شود ناچار باید آن آلت با این شیء مضاف باشد ، و حال آنکه ما ادراك ذات این آلت را اعتبار کرده بودیم و جوهر در ذات خود مضاف به شیء دیگر نیست . اما قوه عقلیه نمی تواند به هیچ وجه و هیچ گاه به آلت خود عاقل نباشد ؛ زیرا که اگر چه احساس و تخیل و هرگونه ادراکی که به واسطه آلت انجام می گیرد چنین است ، یعنی مثلاً حواس با وجود قدرتی که به ادراك همه اشياء خارج از خود دارد از ادراك آلت خاص خود قاصر است ، عقل به ادراك صورت همه اشياء مخصوصاً به ادراك اعضای بدنی که تعلق بدان دارد قادر است ، و به همین سبب ناچار باید چیزی را نیز که آلت آن فرض شده است ادراك بتواند کرد ، ولو استمرار این ادراك لازم نباشد . بدین ترتیب آشکار شد که از فرض آلت جسمانی برای عقل لازم می آید که یا دائماً و مستمراً عقل نسبت بدین آلت عاقل باشد و یا اینکه به هیچ وجه و هیچ گاه نسبت بدان عاقل نباشد ، و این هر دو ممتنع است ، پس عقل را آلتی جسمانی نیست^۱

۶- واضح است که جسم از حیث جسمیت خود قادر به ادراك معقولات نیست و گرنه می بایست تمام اجسام عاقل باشند . پس گروهی از اجسام حیوانی که ادراك معقولات می کنند می بایست این فعل را به سبب قوای دیگری که در آنهاست به انجام رسانند .

حال اگر گفته شود که این قوا به ذات خود و مستقلاً مصدر افعال عقلی است در جوهریت و مجرد آنها شکی نمی ماند . اما اگر گفته شود که به مشارکت جنم و به وساطت آلت جسمانی به فعل تعقل می پردازد گوئیم که همه قوای مدرکه ای که ادراك آنها به وسیله آلات جسمانی است بر اثر ادامه عمل ادراك و کثرت و تکرار آن و مخصوصاً بر اثر اشتغال به ادراك شاق و شدید از عمل بازمی ماند . و این

۱- شفاء ۲۱۴ - ۲۱۵ نجات ۲۹۲ - ۲۹۴ احوال النفس ۹۰ - ۹۲ اشارات

۲۷۵-۲۸۵ از جلد سوم چاپ تهران

به سبب خستگی و فرسودگی است که آلت جسمانی ادراك را عارض می‌شود و گاه این فرسودگی ممکن است به تباهی و نابودی آلت منتهی شود. یکی از موارد ظهور این حالت موقعی است که انسان پس از ادراك محسوس قوی قدرت به ادراك محسوس ضعیف ندارد، مثلاً، بلافاصله پس از دیدن نور شدید یا شنیدن صدای قوی مانند صدای رعد و چشیدن طعم بسیار شیرین قادر به احساس نور ضعیف یا صدای ضعیف یا طعمی که اندکی شیرین است نمی‌شود. و حال آنکه در مورد قوه عقلیه به عکس این است، یعنی ادامه و تکرار تعقل موجب قوت و سهولت آن می‌شود، چنانکه پس از ادراك معقول قوی ادراك معقول ضعیف بهتر و آسانتر حاصل می‌گردد. و اگر در بعضی از اوقات برخلاف این باشد یعنی عقل را در فعل خود خستگی دست دهد به سبب این است که عقل در این موارد ناگزیر است که از تخیل و احساس مدد جوید، و بنابراین فرسودگی که در عمل عقل احساس می‌شود در واقع به آلت جسمانی تخیل عارض شده و در نتیجه آن را از خدمت به عقل بازداشته است^۱.

۷- قوای انسان جملگی بعد از انتهای نمو خود و رسیدن به مرحله توقف، مثلاً، در حدود چهل سالگی روبه ضعف می‌رود. در صورتی که قوه عقلیه در اکثر اوقات بعد از این سن به سوی کمال و قوت سیر می‌کند. حال اگر عقل قائم به جسم می‌بود و صور عقلیه در آلات جسمانی منطبق می‌شد می‌بایست ضعف بدن موجب ضعف عقل شود، و چون برعکس این است پس عقل مجرد از جسم است. اما اگر توهم شود که افعال عقل در موقع بیماری و گاه در موقع پیری چنانکه باید به ظهور نمی‌رسد و آثار ضعف در آنها پدیدار می‌شود گوئیم که این امر به سبب این است که نفس علاوه بر فعلی که در ذات خود و بر اساس مبادی مخصوص خود به انجام می‌رساند فعل دیگری نیز نسبت به بدن

۱- شفاء ۲۱۵ نجات ۲۹۴ احوال النفس ۹۲ اشارات ۲۷۳ از جلد سوم چاپ طهران

و مبحث عن القوى النفسانية ص ۱۷۴ مجموعه چاپ مصر مشتمل بر کتاب النفس و همین کتاب و کتب دیگر.

و تدبیر آن و جمع لوازم آن دارد ، و توجه به یکی از این دو فعل نفس را از فعل دیگر منصرف می سازد . چنانکه در حال تفکر راجع به معقولات از احوال بدن و مقتضیات آن از احساس و تخیل و شهوت و غضب و ترس و اندوه و رنج غافل می مانیم و ، برعکس ، توجه بدین احوال ما را از تفکر عقلی باز می دارد ، و به همین سبب چون بدن راضعفی و مرضی شدید عارض شود که عقل ناچار از توجه به تدبیر و تلافی آن باشد از تعقل باز می ماند . دلیل بر صحت این رأی آنکه هر گاه بدن به حال طبیعی باز گردد و ناتوانی و بیماری آن زایل شود دوباره عقل قوت خود را بر ادراک معقولات بدون احتیاج به اکتساب مجدد به دست می آورد . و انگهی اگر خود عقل در زمان پیری و بیماری به سبب ضعف و زوال جسم ضعیف و زایل می شد می بایست در همه موارد که بدن را ضعف و ذبول حاصل شود عقل نیز نا توان و تباه گردد ، و چون در بسیاری از موارد خلاف این امر ظاهر است ، پس ناتوانی جسم موجب ناتوانی عقل نمی شود و عقل قائم به جسم نیست^۱

از این دلائل بر می آید که نفس جوهری است مجرد و قائم به ذات که در بدن انسان و در جسم دیگری منطبق نیست ، بلکه ، مفارق از همه مواد و اجسام است^۲ اما این جوهر مجرد تعلق و اختصاص به بدن انسان مادام که این بدن زنده باشد دارد . اختصاص آن به بدن به اقتضای هیئت جزئی است در نفس که آن را از يك جهت به تدبیر این بدن جزئی و عنایت به آن مشغول می دارد^۳ و این علاقه و عنایت که عقل عملی مدبر آن است به قصد تکمیل و ترکیه عقل نظری است^۴

۱ - شفا ۲۱۶ و ۲۱۷ نجات ۲۱۵ و ۲۱۶ احوال النفس ۹۲ و ۹۴ اشارات ۲۷۳ و ۲۷۴ از جلد سوم به ضمیمه شروح چاپ حیدری طهران و مبحث عن القوى النفسانية ص ۱۷۵ مجموعه چاپ مصر .

۲ - فی الکلام علی النفس الناطقه ۱۹۶ احوال النفس ۹۵ شفا ۲۱۸ نجات ۲۱۷

۳ - شفا ۲۱۸ نجات ۲۱۷ و احوال النفس ۹۵

۴ - احوال النفس ۶۸

در واقع نسبت بدن به نفس مانند نسبت آشیانه به مرغ^۱ و یا مانند نسبت کشور به پادشاه^۲ و یا مانند نسبت ابزار به کارگر^۳ است. به همین سبب اگر نفس را صورت بدن بدانیم بدین معنی نخواهد بود که نفس حال در بدن و بدن محلی برای حلول آن باشد، بلکه، بدین معنی خواهد بود که نفس را متصرف در بدن و بدن را محلی برای قبول تصرف آن بشماریم^۴

قوای نفس ناطقه.. مراحل عقل. - سابقاً معلوم داشتیم که جمیع قوای نباتی و حیوانی در انسان وجود دارد و علاوه بر آنها انسان را قوه دیگری است که ادراک کلیات به وسیله آن میسر می شود و این قوه که ممیز انسان از سایر اقسام حیوان است نفس ناطقه نام دارد^۵ این نفس چنانکه گفته شد جوهر واحدی است^۶ که دارای دو جنبه یا دو وجه مختلف است: جنبه ای از آن متوجه به سوی پائین و جنبه دیگر متوجه به سوی بالاست و از

۱ - «انظر الى حكمة الصانع بده فخلق ... مزاج الانسان لتستوكره النفس الناطقه» (اشارات ۲۸۶ از جلد دوم) و محقق طوسی در شرح آن گفته است: «... و فی قوله: «لتستوكره» استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى وكره»

۲ - «ويكون البدن الاحداث مملكتها» (شفا ص ۲۲۱ و احوال النفس ۹۷) و «اذ احدث مادة بدن يصلح ان يكون ... مملكة لها ...» (شفا ص ۲۲۵ و احوال النفس ۱۰۰)

۳ «ويكون البدن الاحداث ... آلتها» (شفا ۲۲۱ و احوال النفس ۹۷) و «اذ احدث مادة بدن يصلح ان تكون آلة النفس ...» (شفا ۲۲۵ و احوال النفس ۱۰۰) و «ليس تلك العلاقة كعلاقة الشئ بمجمله بل كعلاقة مستعمل الآلة بالآلة ...» (فی الکلام علی النفس الناطقه ص ۱۹۶)

۴ - «... ان اسم الصورة قد يطلق على النفس و اسم القابل لها على البدن وان لم يكن معنى هذا القبول هو كقبول المحل لما يحل فيه بل كقبول محل التصرف للمتصرف فالبدن يقبل تصرف النفس و بهذا الاعتبار جازان يسمى قابلاً للنفس و جازان تسمى النفس صورة فجازان يعبر عن انقطاع العلاقة بينهما بمفارقة الصورة للقوابل» (فی الکلام) علی النفس الناطقه ۱۹۸

۵ - النكت والفوائد فی العلم الطبیبی فن ۵ از کتاب ۲ ص ۱۵۶ مجموعه چاپ کلکته و مواضع عدیده از سایر کتب.

۶ - رجوع شود به مبحث وحدت عقل در همین کتاب حاضر.

حیث هر کدام از این دو جنبه قوه‌ای خاص دارد که حافظ و مدبر علاقه آن بایکی از دو جهت مزبور است . پس نفس ناطقه را دوقود است : قوه عامله یا عقل عملی ، و قوه عالمه یا عقل نظری ، و اطلاق عقل بر این دوقوه به اشتراك اسم است .

عقل عملی یا قوه عامله قوه‌ایست از نفس که مدبر علاقه و توجه نفس ناطقه به مادون خود یعنی به بدن است. منظور این است که تصرف نفس در امور کلی، ولو این امور کلی مربوط به مطالب عملی باشد، جز این نمی‌تواند بود که اعتقادی برای انسان در باره آن حاصل کند، و این اعتقاد خود به خود نتیجه‌ای در عمل حاصل نمی‌تواند کرد. مثلاً تنها از اعتقاد به اینکه خانه را چگونه باید ساخت خانه مخصوص و مشخصی ساخته نمی‌شود، زیرا که کلی از آن حیث که کلی است اختصاص و تشخیص نمی‌تواند داشت و برای وصول بدین مطلب ناگزیر باید در اشیاء و امور جزئی تفکر کرد. پس در مقابل قوه‌ای از نفس ناطقه که اختصاص به آراء کلی دارد قوه دیگری لازم است که رویت^۱ در جزئیات از آن صادر می‌شود و به استناد آن سودوزیان و زشت و زیبا و نیک و بد در کارهائی مخصوص و معین که باید انجام داد معلوم می‌گردد. و به طور خلاصه رأیی در باره يك امر جزئی ممکن که باید در زمان آینده وقوع یابد صادر می‌شود (چه ، تأمل در باره ایجاد واجب و ممتنع یا ایجاد آنچه در گذشته وقوع یافته است بی‌مورد است) و به دنبال صدور این حکم حرکات بدنی بر طبق قواعد خاص خود که شرح آنها خارج از موضوع است به کار می‌افتد و مطلوب جزئی را در عالم خارجی و عملی تحقق می‌بخشد. اما چون صدور رأی در باره امر جزئی محتاج توسل به مقدمات کلی است، و مقدمات کلی نتایجی است که بر طبق قواعد قیاس از مقدمات کلی دیگر به دست می‌آید، ناچار از قوه‌ای که نفس برای تأمل در کلیات دارد، یعنی از عقل نظری، استعانت می‌کند تا از نتایج کلیه‌ای که استنباط آنها اختصاص بدین عقل دارد منتقل به امور و اغراض جزئی شود. به عبارت دیگر در قیاسی که بدین منظور فراهم می‌آید قنیه کبری از عقل

نظری تحصیل می گردد، و در پی آن حکم جزئی مخصوصی می آید که محرك شوق و اراده است و منتهی به افعال و حرکات جزئی می شود. این حکم جزئی از مقدمات دیگری که از نوع مشهورات و مقبولات و مظنونات است استنباط شده است، و به سبب جزئیت نتایج حاصله از عقل عملی این عقل. در همه افعال خود به بدن و قوای بدنی محتاج است، و حال آنکه احتیاج عقل نظری به بدن در همه اوقات و از همه وجوه نیست، بلکه، گاهی به ذات خود مستغنی از بدن می شود. اما تمیز دو عقل نظری و عملی از یکدیگر نباید موجب تصور مغایرت در میان آن دو گردد، بلکه، به طوری که به کرات تأکید شده است، تفسر ناطقه که مبدأ این دو قوه است جوهر منفرد واحدی است که استعدادی مخصوص برای صدور افعال معین دارد. بعضی از این افعال چنان است که جز به وسیله آلات بدنی به انجام نمی رسد، به همین سبب در همان حال که نفس را بذاته استعدادی برای تحصیل کمال حاصل است و از حیث این استعداد جز از مبادی عالیهای که در فوق آن واقع است استعانت نمی کند و مبرا از مخالطت و مشارکت قوای بدنی است استعداد دیگری نیز از حیث امور و اشیائی که تصرف در آنها محتاج مشارکت با بدن است دارد. و این همان است که عقل عملی می نامیم و مبدأ ظنون و آرائی^۱ که برای تمیز نیک و بد و زشت و زیبا در جزئیات لازم است و همچنین مبدأ تمیز منافع و صنایع و امور اخلاقی و احوال انفعالی از قبیل شرم و خنده و گریه می دانیم و رئیس قوای نفسانی انسان از حیث توجه به بدن می خوانیم^۲ و حیوانات را که مبدأ تحریک اعضای بدن آنها و هم شهوت و غضب است فاقد آن می شماریم^۳. بالاخره باید توجه داشت که تصرف عقل عملی

۱- رأی اعتقاد جزئی است و ظن اعتقادی است که فقط تمایل به قبول صحت آن حاصل شده است و احتمال صحت مفهوم مخالف آن نیز می رود و نسبت به هر کدام از دو قوه عامله و عالمه ظنون و آرائی وجود دارد.

۲- در مورد تفصیل عقل عملی رجوع شود به شفا ۲۰۳-۲۰۶- چاپ پراگ. نجات ۲۶۷ و ۲۶۸ و احوال النفس ۶۳ و ۶۴ و اشارات ۳۵۲ و ۴۲۰ از جزء دوم

۳- نجات ۲۶۸ و احوال النفس ۶۴

در جزئیات موهم این نگردد که این عقل خود نیز از امور جزئی و جسمانی متأثر می‌شود، زیرا که قبول چنین آثاری از مقتضیات طبیعت بدن است و عقل مطلقاً از آنها فارغ و مبرا است. در مقابل باید گفت که عقل نظری که متوجه به مبادی عالی است دائماً از این مبادی متأثر می‌گردد^۱

از آنچه گفته شد برآمد که عقل عملی به امور صناعی و اخلاقی می‌پردازد و نیک و بد و زشت و زیبا و سود و زیان را در جزئیات تمیز می‌دهد و در مقابل آن عقل نظری به امور علمی توجه دارد^۲ و درست و نادرست و همچنین واجب و ممکن و ممتنع را در کلیات تمیز می‌دهد^۳ به همین سبب در تعریف عقل نظری باید گفت که قوه ایست از نفس ناطقه که بدون استعانت از آلات بدنی صور کلی مجرد از ماده در آن منطبق می‌شود، و با توحید و تکثیر و تحلیل و ترکیب این صور نتایجی در مطالب علمی و نظری تحصیل می‌کند. حال اگر این صور بالذات مجرد نباشد خود به تجرید آنها از علائق مادی می‌پردازد، اما اگر مجرد از ماده باشد آنها را چنانکه هست می‌پذیرد^۴. پس اوصاف و مراحل عقل نظری را باید نسبت به صورت مجرد کلی که در این عقل

۱ - ژیلسون گوید که تمیز دو جنبه علوی و سفلی نفس که موجب تمیز دو عقل نظری و عملی از یکدیگر در آراء ابن سینا می‌شود با نظر ارسطو تفاوت دارد. عقلی عملی ابن سینا اعم از عقل عملی ارسطوست، یعنی علاوه بر تعهد وظائف این عقل بر طبق رأی ارسطو همه قوای حیاتی و اعمال حیوانی را مشروط بر این که صادر از بدنی باشد که نفس ناطقه مدبر آن است مشتمل است، مثل خنده به سبب تعجب یا سرخی رنگ چهره به سبب حیا.

(مأخذ یونانی - عربی ص ۵۹ و کوادری ۱۱۱)

۲ - والنفس الناطقه اذا اقبلت علی العلوم سمیت بحسبه عقلاً نظریاً.

۳ - شفا ۲۰۴ چاپ پراگ

۴ - نجات ۲۶۹ و احوال النفس ۶۵، اگرچه باید گفت که عقل عملی نیز به وجهی از این مراحل می‌گذرد، یعنی از استعداد مطلق به عمل آغاز می‌کند و بعد از مرور از مرحله ملکه فعلیت می‌یابد (شفا ۲۰۶ چاپ پراگ)

پذیرفته می‌شود مطالعه کرد . و چون پذیرفتن چیزی یا بالقوه است و یا بالفعل نخست باید معانی مختلف قوه را به اختصار یادآور شد. قوه به سه معنی می‌آید :

۱ - قوه‌ای که استعداد مطلق است و به هیچ وجه فعلیت نیافته است ، مانند استعداد طفل خردسال به نوشتن .

۲ - قوه‌ای که موجبات وصول به فعل و اکتساب فعلیت را حاصل کرده است ، مانند استعداد جوان بی سوادی که ادوات کتابت و حتی حروف بسیط را شناخته است به نوشتن .

۳ - قوه‌ای که به فعلیت رسیده و کمال استعداد برای آن به دست آمده است، مانند استعداد شخص باسواد به نوشتن که ، با اینکه هم اکنون نمی‌نویسد ، و هر موقع که خود بخواهد بدون احتیاج به اکتساب مجدد قدرت به نوشتن دارد .

قوه نخستین را قوه مطلق یا قوه هیولانی^۱ و قوه دوم را قوه ممکن یا ملکه قوه سوم را کمال قوه یا قوه کمالیه می‌نامیم^۲ بعد از طی مراحل سه گانه قوه فعل مطلق حاصل می‌شود . و مثال آن را می‌توان شخص نویسنده در حال اشتغال به نوشتن دانست. قوه نظری عقل نسبت به صورت کلی مجردی که می‌پذیرد در یکی از این مراحل متوالی واقع می‌شود و بدین ترتیب مراتب چهارگانه عقل انسانی پدید می‌آید:

۱ - عقل هیولانی

۲ - عقل بالملکه

۳ - عقل بالفعل

۴ - عقل مستفاد

۱ - عقل هیولانی نسبت به صورت معقول در حکم قوه مطلقه یا استعداد صرف

۱ - و گاهی در تسمیه هر کدام از این مراحل به هر کدام از این اسماء تغییراتی پیش

می‌آید چنانکه گاهی قوه سوم را ملکه می‌نامند

۲ - شفا ۴۸ و ۴۹ نجات ۲۶۹ - ۲۷۰ احوال النفس ۶۵

است^۱، یعنی مرحله‌ای از عقل که قبل از قبول صور معقولات واقع بوده از حیث قبول این صور هیچ گونه فعلیتی به دست نیاورده است. این قوه را می‌توان به يك اعتبار همان نفس ناطقه دانست که موجب تمیز انسان از حیوان است^۲. تسمیه آن به عقل هیولانی حاکی از تشبیه آن به هیولای اولی است که موضوع همه صور است، بی آنکه خود هیچ يك از این صور را داشته باشد^۳. عقل هیولانی که نفس ناطقه در بدایت وجود خود چنان است همه افراد نوع انسان را حاصل است و هیچ کس از بزرگ و کوچک و بالغ و نا بالغ و عاقل و دیوانه و تندرست و بیمار فاقد آن نیست^۴. این عقل را می‌توان نسبت به عقل فعال عقل منفعل نامید^۵.

۲ - عقل بالملکه نسبت به صورت معقول در حکم قوه ممکنه است^۶ و آن مرحله‌ای از عقل است که معقولات اولی یا بدیهیات برای آن حاصل شده باشد و منظور از معقولات اولی مقدماتی است که تصدیق آنها محتاج اکتساب و تعلیم و احساس نیست، بلکه به حکم فطرت و الهام الهی عقل را حاصل می‌شود و تصور خلاف آنها را نمی‌توان کرد مثل اعتقاد به اینکه کل بزرگتر از جزء است و اشیاء متساوی با شیء واحد متساوی است و نقیضان اجتماع نمی‌یابد^۷. معقولات اولی را گاهی بدایات

۱ - از اینکه عقل هیولانی را تنها نسبت به صورت معقول در حکم استعداد مطلق و متناسب با هیولای اولی می‌دانیم توجه به ذکر اختلاف رأی ابن سینا با رأی ارسطو یا به عبارت بهتر با رأی اسکندر داریم.

۲ - مبحث... ۱۶۸

۳ - شفا ۴۹ احوال النفس ۶۶ نجات ۲۷۰ مبحث ۱۲۸...

۴ - احوال النفس ۶۶ نجات ۲۷۰ شفا ۴۹ فی الکلام علی النفس الناطقه ۱۹۵

۵ - احوال النفس ۱۱۱

۶ - شفا ۴۹ نجات ۲۷۰ احوال النفس ۶۶

۷ - شفا ۴۹ نجات ۲۷۰ - ۲۷۱ احوال النفس ۶۶ اشارات ۲۵۳ جلد دوم النکت

و الفوائد ۱۶۲ مبحث ۱۶۸۰۰۰ و بعض اصول دیگر که می‌توان آنها را از اصل عدم تناقض متفرع دانست. مثل اینکه جسم واحد در حالت واحده دو مکان را شاغل نمی‌شود و جسم واحد نمی‌تواند سراسر سیاه و در همان حال سراسر سفید باشد یا در يك حال هم موجود و هم معدوم باشد (فی الکلام علی النفس الناطقه صفحه ۱۹۵).

عقول و آراء عامیه و علوم غریزیه نیز می‌نامند^۱ و همه اشخاص عاقل و بالغ^۲ از افراد انسان در نیل به این قبیل از صور معقول اشتراک دارند^۳ چون نفس ناطقه بدین مرحله از عقل رسید آماده آن می‌شود که معقولات ثانیه را به اکتساب دریابد^۴ اما باید گفت که معقولاتی که نخست مجهول است و از آن پس از راه اکتساب معلوم می‌شود محتاج این است که علتی مخصوص تصدیق به وجود آنها را ایجاد کند، یا به عبارت دیگر دلیلی مغین موجب علم به صحت حکم جدید باشد و این علت یا دلیل حد اوسط قیاس نامیده می‌شود^۵. عقل به دو طریق حد اوسط را می‌یابد: حدس و فکر. حدس که درجه شدید آن ذكاء نامیده می‌شود فعلی است از عقل که حد اوسط را بذاته و دفعةً واحده یعنی بدون احتیاج به حرکت و تدریج و تأمل استنباط کند^۶. این استنباط گاهی به دنبال طلب و شوق است و گاهی بدون اینکه اشتیاق حاصل شود پدید می‌آید. درجه شدت و قوت حدس در اشخاص مختلف از حیث کم و کیف تفاوت دارد، یعنی برخی از مردم تعداد بیشتر از حدود وسطی را به حدس می‌توانند دریافت، و بعضی دیگر به سرعت بیشتر و در مدت کوتاه‌تر چنین توانند کرد. این تفاوت مراتب در طرف نقصان منتهی به کسانی می‌شود که هرگز هیچ گونه حدسی ندارند، و در طرف زیادت به کسانی می‌رسد که همه مقاصد عقلی خود یا بیشتر آنها را

۱ - فی الکلام علی النفس الناطقه ۱۹۵

۲ - مبحث ... ۱۶۸

۳ - عقل بالملکه را گاهی عقل بالفعل نیز می‌نامند و این اسم نسبت به عقل هیولانی بر این عقل اطلاق شده است.

۴ - اشارات ۳۵۳ از جلد دوم و الذکات والفوائد ۱۶۲ مجموعه کلکته و شفا ۴۹

و نجات ۲۷۰ و فی الکلام ۰۰۰ ۱۹۵

۵ - احوال النفس ۱۲۶ نجات اواخر صفحه ۲۷۲ شفا ۲۴۵ فی الکلام ۰۰۰ ۱۹۶

۶ - رجوع شود به حاشیه ۵ از همین صفحه.

به حدس می‌توانند دریافت. این کسان چنان به مبادی عقلیه مفارقه اتصال دارند که عقل آنان در همه چیز از عقل فعال قبول الهام می‌کند و صور موجوده در این عقل، یا به‌طور دفعی یا در زمانی چنان کوتاه که نزدیک به دفعه باشد، در عقل آنان مرتسم می‌شود. البته این استنباط را نباید با تقلید که آن نیز بدون تعلیم و اکتساب و تدریج است اشتباه کرد، زیرا که از تقلید یقین عقلی حاصل نمی‌شود. اینان برترین افراد نوع بشرند زیرا که از معلم بشری مستغنی و قادر به تأثیر در عالم طبیعتند. این درجه از حدس را که از جنس عقل بالملکه است منتهی در اعلی مراتب آن قرار دارد عقل قدسی یا روح قدسی نامند^۱ که افراد محدودی از نوع انسان ممتاز به آنند. و ممکن است که از افعال روح قدسی فیضی به قوه متخیله رسد و به صور مرئی یا مسموع جلوه‌گر شود، و این مقام اختصاص به انبیاء دارد.^۲ و اما فکر فعلی است که مستلزم حرکت نفس در معانی است و این حرکت غالباً به استعانت از تخیل و با استفاده از میخزن باطن^۳ صورت می‌گیرد و مقصد از این حرکت همان کشف حد وسط برای

۱ - به عبارت دیگر حد متوسط این استعداد عقل بالملکه وحد عالی آن عقل قدسی است: النکت والفوائد (۱۶۳)

۲ - نجات ۲۷۳ - ۲۷۴ و احوال النفس ۱۲۲ - ۱۲۵ و شفا ۲۴۴ - ۲۴۶ و اشارات ۳۵۸ - ۳۶۰ از جلد دوم به ضمیمه شروح چاپ حیدری طهران.

۳ - به تفسیر خواجه نصیر منظور از میخزن باطن خیال و ذاکره و از يك لحاظ میخزن صور عقلیه است که جاری مجرای آن می‌باشد.

۴ - ژیلسون می‌گوید که این عقل همان عقل قدسی است که فیلسوفان قرون وسطی در اعتقاد بدان وارث ابن سینا شده و مایه آن را از آثار او گرفته‌اند (و اخیر بحث راجع به طرز عمل عقول از مقاله مأخذ یونانی - عربی ...). کسانی که به مرحله عقل قدسی می‌رسند چنان اتصالی به عقل فعال می‌یابند که هر کدام از خواسته‌های آنان همچون دعا‌هایی که قبلاً اجابت شده است می‌شود (مبحث ابن سینا در فصل ششم از کتاب «فلسفه در قرون وسطی»، تألیف ژیلسون)

وصول به مجهول با توسل به تألیف و ترکیب و با احتیاج به تعلم و اکتساب است .
 ناگفته نباید گذاشت که مبدأ تعلیم نیز حدس است ، یعنی نخست کسانی که وصف
 حالشان گذشت اشیائی از معقولات ثانیه را به حدس دریافته و آنگاه این حدس ها
 را به متعلم انتقال داده اند . حرکت فکری گاه ممکن است به نتیجه مطلوبه نائل
 شود و گاه نیز به خطا رود و آنچه را که می خواست به دست نیاورد^۱ .

۳ - عقل بالفعل نسبت به صورت معقول در حکم قوه کمالیه است . در این
 مرحله صور معقوله ثانیه نیز به دست آمده و نفس را حاصل شده است ، منتهی نفس
 انسان بالفعل آنها را مورد مطالعه و مراجعه قرار نمی دهد . بلکه ، چنانکه گوئی از
 حال آنها فراغت یافته و به مخزنی سپرده باشد ، هرگاه که بخواهد ، بالفعل به دست
 می آورد ، و به همین سبب آنها را عقل بالفعل نامند ، زیرا که هر موقعی که قصد
 تحصیل معقول بالفعل را نماید محتاج اکتساب مجدد نیست ، اگر چه نسبت به مرحله
 ما بعد باید عقل بالقوه نام گیرد^۲

۴ - عقل مستفاد که نسبت به صورت معقول در حکم فعل مطلق است و این
 مرحله ایست که در آن صورت معقول بالفعل در نفس انسان حاضر است و مورد مطالعه
 حضوری و مشاهده فعلی قرار می گیرد^۳ . وجه تسمیه آن به عقل مستفاد چنانکه خواهد

۱ - اشارات ص ۳۵۸ از جلد دوم

۲ - شفا ۵۰ نجات ۲۷۱ احوال النفس ۶۶ - ۶۷ اشارات ۳۵۴ از جلد دوم به ضمیمه

شرح چاپ حیدری طهران

۳ - در بعضی از آثار ابن سینا مثل الاشارات و التنبیها و النکت و الفوائد در ذکر
 مراحل عقول عقل مستفاد بر عقل بالفعل مقدم آمده است ، و این چنانکه فخر رازی گفته
 با توجه به تقدم وجودی عقل مستفاد بر عقل بالفعل است ، زیرا که ابتدا فعلیت صورت معقول
 در نفس ظاهر می شود و آنگاه در آن مخزون می گردد . اما در آثار دیگر مثل شفا و نجات
 عقل بالفعل بر عقل مستفاد مقدم آمده و عقل مستفاد بین عقل بالفعل و عقل فعال قرار گرفته است ، و این به
 قول خواجه نصیر به سبب این است که عقل مستفاد رئیس مطلق قوای انسانی و حیوانی و نباتی است و
 جمله قوا در خدمت آنند .

آمد این است که فعلیت آن مستفاد از عقلی است که خود دائماً بالفعل است، یعنی از عقل مفارق بعد از اینکه عقل انسان نوعی از اتصال را با آن حاصل کرد صور معقول اقتباس و استفاده می‌شود^۱. در حین وصول بدین مقام عقل انسانی به منتهی مراتب خود می‌رسد و کمال نوعی برای آن حاصل می‌شود و به مبادی اولیه وجود تشبه می‌جوید و آنچه را که عقل فعال مشتمل بر آن است مشتمل می‌شود^۲.

عقل فعال . - برای شرح عقل فعال از ذکر سه مطلب به عنوان مقدمه ناگزیریم :

۱ - نفس ناطقه رادر اطفال خالی از هرگونه صورت عقلی می‌یابیم و از آن پس معقولات اولی یا بدیهیات را بدون اینکه محتاج تعلیم باشد در این نفس پدیدار می‌بینیم . اصل آنها راحس و تجربه نمی‌توان دانست ، زیرا که تجربه هیچ گاه مفید حکم ضروری نیست و می‌توان خلاف آن را نیز احتمال داد . اگر حکم تجربه یقینی و ضروری می‌بود می‌بایست بر حسب تجربه‌ای که ما رادر مورد همه جانورانی که دیده‌ایم به دست آمده است تمساح نیز فك اسفل را بجنباند ، و حال آنکه واقع امر برخلاف این است . پس آنچه به ادراك حسی از اشیاء شناخته‌ایم در همه موارد صادق نیست ، بلکه ممکن است که آنچه در آینده باز خواهیم یافت بر خلاف آن باشد

۱ - ابن سینا در اشارات و در النکت والفوائد مراتب عقل را تشبیه به مراتب نور الهی مذکور در آیه : « الله نور السموات والارض ... » کرده است بدین ترتیب که عقل هیولانی را به منزله مشکات و عقل بالملکه را به منزله زجاجه و از دو فعل این عقل فکر را به منزله شجرة زیتونه و حدس را به منزله زیت و قوة قدسی رادر مقام یکاد زیتها بضیئ ولولم تمسسه نار و عقل مستفاد را نور علی نور و عقل بالفعل را مصباح و بالأخره عقل فعال را نار دانسته است که نور مصباح مستفاد از آن است (اشارات ص ۳۵۳ - ۳۵۴ از جلد دوم و النکت والفوائد ۱۶۲-۱۶۳)

۲ - منتهی با این تفاوت که اشتمال عقل فعال بر صور موجودات اشتمال فعلی است و اشتمال عقل مستفاد جنبه انفعالی دارد (از شرح خواجه نصیر بر اشارات ابن سینا نمط ۷ از جلد ۳ ص ۲۶۴)

که تاکنون در یافته‌ایم . و حال آنکه حکم دربارهٔ اینکه کل از جزء بزرگتر است یا نقیضان مجتمع نمی‌شوند یا دوشی عمتساوی باشیء دیگر متساوی است چنین نیست . پس اعتقاد به صحت آنها را نمی‌توان مأخوذ از حس و تجربه دانست و هم چنین نمی‌توان حاصل تفکر و استدلال پنداشت ، زیرا که در این صورت می‌بایست سلسلهٔ دلائل تا بی‌نهایت ادامه یابد ^۱ . پس این صور بدیهی و معقولات اولی از کجا آمده است ؟

۲ - معقولات ثانیه را نیز می‌بینیم که بعد از اینکه اکتساب شد مورد غفلت

نفس قرار می‌گیرد ، یعنی نفس پس از ادراك معقول از آن روی بر می‌تابد و به معقول دیگر می‌پردازد . البته نمی‌توان گفت که معقولی که مورد غفلت است به فعل تام هم چنان در نفس حاضر است ، زیرا که در این صورت معقول بالفعل می‌بود و غفلت از آن و توجه به معقول دیگر معنی نمی‌داشت . پس ناچار باید آن را در مخزن جای‌گزین و پایدار دانست . این مخزن ناچار باید غیر از خود نفس باشد ، زیرا که وجود صورت معقول در خود نفس به منزلهٔ ادراك آن است ، یعنی نفس را نمی‌توان غافل از صورتی که در خود آن نقش بسته است دانست ^۲ . اما بدن یا یکی از آلات بدن را نیز نمی‌توان مخزن صور معقول دانست ، زیرا که ارتسام این صور در مخزن جسمانی موجب می‌شود که آن صور دارای وضع و این گردد و این مخالف با مجرد آنهاست .

این قول را نیز تأیید نمی‌توان کرد که هر يك از آن صور به استقلال دارای

۱ - مبحث عن القوى النفسانية ص ۱۷۶ ،

۲ - اما ذاکره و مصوره نسبت به محفوظات خیالی یعنی صور جزئی چنین نیست ، زیرا که در آنجا قوهٔ ادراك غیر از قوهٔ حفظ است و این هر دو قوه به امتیاز آلت جسمانی از يك دیگر ممتاز است . بنابراین می‌توان گفت که صور جزئی در حالی که مورد غفلت نفس است در خزانه‌ای که مخصوص حفظ آنهاست مکنون است . اما قوهٔ عاقله چون مجرد محض است قابل انقسام به دو جزء نیست تا یکی از آن دورا مدرك و دیگری را حافظ صور معقول بدانیم .

وجود مجرد کلی قائم به خود باشد ، و نسبت نفس بدانها مانند نسبت آئینه به شیء خارجی شمرده شود به طوری که هرگاه آئینه نفس محاذی بایکی از این اشیاء معقول شود صورتی از آن شیء در این آئینه پدید آید، و اگر محاذات از میان رود صورت نیز زائل شود، زیرا که بطلان این عقیده^۱ در حکمت الهی به ثبوت زسیده است. پس این صور معقول در حینی که مورد غفلت نفس است در کجا قرار دارد؟^۲

۳- چون معقولات از ابتدا نفس انسانی را بالفعل حاصل نیست ، بلکه، نفس بعد از اینکه عاقل بالقوه است عاقل بالفعل می شود، و هر چیزی که از قوه به فعل در آید احتیاج به سببی دارد که خود بالفعل باشد، ناچار باید مبدای برای سیر معقولات از حالت قوه به حالت فعل و هم چنین سیر نفس ناطقه انسان از مرحله عاقل بالقوه به مرحله عاقل بالفعل موجود باشد^۳ . این مبدأ چیست و در کجاست ؟

با توجه به این مقدمات و دلائلی که در ضمن آنها برای ابطال اقوال مختلف مذکور شد معلوم می شود که مبدأ و مخزنی مخصوص برای معقولات با خصائص ذیل وجود دارد :

- ۱- خارج از نفس انسان است، یعنی از اشیاء مفارقه است .
- ۲- از اشیاء محسوس و جسمانی نیست .
- ۳- همه معقولات قائم بدان است.
- ۴- عقل بالفعل است، زیرا که اگر آن نیز بالقوه می بود احتیاج به عامل بالفعل دیگری داشت تا آن را به فعلیت رساند و این سلسله تا بی نهایت ادامه می یافت^۴.

- ۱- که در واقع همان عقیده به صور یا مثل افلاطونی است.
- ۲- شنا طبیعیات فن ۶ مقاله ۵ فصل ۴ صفحه ۲۴۱-۲۴۳ چاپ پراگ والاشارات والتنبیها ت جلد دوم ۳۶۱-۳۶۴ چاپ حیدری طهران .
- ۳- شفا ۲۳۱ و مواضع عدیده از کتب دیگر.
- ۴- نجات ص ۳۵۱ و احوال النفس ص ۱۱۱ از مجموعه چاپ مصر.

این جوهر مفارق مجرد را که عقل بالفعل است و مبدأ افاضه معقولات به نفس انسانی است از این حیث که معقولات بالقوه را فعلیت می بخشد عقل فعال می نامیم. همان طور که عقل هیولانی را از این حیث که قبول فیض از آن می کند عقل منفعل می گوئیم و مرحله ای از عقل انسانی را که قبول فیض از عقل فعال می کند و معقولات بالفعل در آن پدید می آید عقل مستفاد می خوانیم. و البته چنانکه در حکمت الهی باید گفت عقل فعال جوهری از جمله جواهر عقلی مفارق مجرد دیگر است که سلسله مراتب آنها تا مبدأ اول ادامه دارد^۱.

نسبت عقل فعال به عقل هیولانی انسان و به معقولات بالقوه مانند نسبت خورشید به قوه بینائی انسان و به مرئیات بالقوه است. همان طور که با اتصال شعاع خورشید الوان اشیاء که مرئی بالقوه است مرئی بالفعل می شود، و بینائی انسان نیز از قوه به فعل می رسد، با اتصال فیض عقل فعال صور خیالی که معقول بالقوه است معقول بالفعل می گردد و عقل هیولانی نیز از قوه به فعل می گراید. باز همان طور که خورشید به ذات خود مرئی بالفعل است، و مرئیات بالقوه دیگر به سبب آن مرئی می شود، عقل فعال نیز به ذات خود معقول است و معقولات بالقوه دیگر به سبب آن معقول می شود^۲. اما از آنجا که دوشیئی که از جهتی به هم تشابه دارند لازم نیست که از همه جهات متشابه باشند شعاع خورشید در فعل ابصار نیز با فیض عقل فعال در مورد تعقل این تفاوت را دارد که خورشید، با اینکه مرئی بالفعل است، رائی بالفعل نیست، و عقل فعال هم معقول بالفعل و هم عقل بالفعل است^۳.

اگرچه مطالعه صور جزئیهای که در قوه تخیل است نفس ناطقه را برای قبول صور کلیه آماده می سازد نباید تصور کرد که عین این صور از قوه متخیله به قوه ناطقه

۱- احوال النفس ۱۱۳.

۲- نجات ۳۱۶ احوال النفس ۱۱۲ شفا ۲۳۱.

۳- احوال النفس ۱۱۲ از مجموعه چاپ مصر.

انتقال می‌یابد. هم‌چنین نباید تصور کرد که معنی کلی مجردی که منضم به علائق مادی و منطبع در اشیاء جزئی بود خود صورت و مثال خود را در نفس ناطقه پدید می‌آورد. بلکه بر اثر مطالعه صور جزئی و خیالی اشیاء استعدادی در نفس پدید می‌آید تا صورت کلی و عقلی مربوط بدانها را نیز بپذیرد. آنگاه با اشراق نور فائض از عقل فعال این صور کلی که مجرد از ماده و علائق آن است در نفس منطبع می‌شود، و با ادراک هر کدام از این صور کلی عقلی دوباره استعداد برای ادراک صور عقلی دیگری که متناسب و مرتبط با صور پیشین است در نفس پدید می‌آید. و بدین ترتیب زمینه نفس برای تابش نور عقل فعال یا به اصطلاح دیگر برای اتصال به عقل فعال مستعد می‌شود^۱. این استعداد بر دو قسم است: ناقص و تام.

استعداد ناقص یا قوه بعید قبل از تعلم حاصل است و استعداد تام یا قوه قریب بعد از تعلم حاصل می‌شود و این دورا می‌توان به استعداد چشم بیمار برای بینائی قبل از علاج تشبیه کرد. چشم چون معالجه شود و صحت خود را بازیابد هر موقعی که بخواهد می‌تواند به شیئی بنگرد و صورت آن را اخذ کند؛ اما چون نگاه از آن شیء باز گیرد صورت شیء نیز از آن زایل می‌شود، منتهی قوه‌ای که این بار یعنی پس از یک بار نگریستن چشم را حاصل می‌شود بسیار نزدیک تر به فعل است، تا قوه‌ای که آن را قبل از نگریستن بود^۲.

نفس ناطقه نیز چون تعلیم یابد هر موقعی که بخواهد صورت معقولی را تعقل کند به جهت نظر روی می‌آورد یعنی به عقل فعال که واهب صور است رجوع می‌کند چون تعلم موجب حصول استعداد برای آن شده است بدین عقل متصل می‌شود، و از این اتصال نیروی بسیط مجردی بدان دست می‌دهد که تفصیل صور عقلیه بر اثر آن پدیدار می‌شود^۳. چنانکه گفتیم صور عقلیه‌ای که در این موقع در نفس پدید می‌آید متناسب

۱- شفا ۱۳۱ اشارات ۳۶۷ از جلد دوم.

۲- شفا ۲۳۲ و ۲۳۴.

با صور جزئیة ایست که قبلاً نفس به مطالعه آنها در قوه متخیله توجه داشته است بی آنکه از هر جهت از جنس آنها باشد. یعنی همان طور که چون نور خورشید بر رنگها بتابد در چشم اثری از رنگ پدیدمی آید که از هر جهت همان رنگ خمارجی نیست بلکه چیز دیگری متناسب با آن است که به توسط نور خورشید در شیء منفعل پدیدمی آید نفس ناطقه نیز چون صور جزئی خیالی را مطالعه کند استعدادی در آن پیدا می شود که بر اثر فیض عقل فعال صور کلیه عقلیه ای متناسب با آن صور جزئی خیالی را در خود بپذیرد^۱. و چون نفس از عقل فعال روی بگرداند و مثلاً به جانب محسوسات توجه کند آن صور معقوله نیز زائل می شود، منتهی این بار قوه و استعدادی که نفس را برای اتصال مجدد بدان حاصل است قوه قریب و استعداد تام است^۲، یا به عبارت دیگر عقل بالفعل است. البته این استعداد در افراد مختلف از حیث درجه شدت و قوت متفاوت می شود، زیرا که استعداد ناقص یا قوه قریبی که قبل از آن این افراد را حاصل بوده با یکدیگر تفاوت داشته است^۳. و چون فردی را عالم به معقولات گوئیم نه بدین معنی است که همه معقولات بالفعل در نفس انسان حاضر باشد بلکه بدین معنی است که هر گاه بخواهد می تواند به عقل فعال اتصال جوید و معقول مطلوب را از این عقل تحصیل کند^۴ و^۵ مانع اتصال نفس به عقل فعال و تصور اشیائی که در غایت

۱- شفا ۲۴۳ اشارات ۳۶۵-۳۶۶ از جلد دوم.

۲- به عقیده ابن سینا نفس در قبول صور از عقل فعال فقط جنبه انفعالی ندارد بلکه خود نفس به صورتی درمی آید که همان طور که عقل فعال خود صور معقول را رؤیت می کند او نیز چنین بتواند کرد. حتی باید گفت که عقل فعال از اتصال عقل انسانی بدان کمال فعلیت خود را ظاهر می سازد و یا خود تحصیل می کند.

(لویی گارده ص ۱۵۱)

۳- شفا ۲۴۲ چاپ پراگ.

۴- شفا ۲۴۴.

۵- شفا ۲۳۴.

معقولیت و تجرد است ذات خود این معقولات یا نقص غریزی عقل نیست، بلکه اشغال بدنی واحزان واشواق وافکار مربوطه بدانهاست^۱. نفس جز بارد و تخلیه این اشغال نمی تواند درك اتصال نماید و چون فراغ از بدن در حال حیات میسر نیست اتصال تام به عقل فعال نیز در این حال حاصل نمی شود. اما بعد از فناى بدن و زوال موانع جسمانی اتصال تام به عقل فعال و درك جمال عقلی و لذت سرمدی فراهم می آید.^۲

پس اینکه بعضی گفته اند که نفس ناطقه از طریق اتصال به عقل فعال نسبت به شیء عاقل می شود از يك لحاظ صحیح است، اما اینکه گفته اند که نفس با این فعل که در مرحله عقل مستفاد حاصل می شود با عقل فعال اتحاد می یابد مستلزم این است که با عقل فعال که شیء مجرد بسیطی است به اجزائی تجزیه شود، و از حیث یکی از آن اجزاء با نفس ناطقه متحد گردد، و این محال است، و یا اینکه عقل فعال به تمام و کمال با نفس ناطقه انسان وحدت پذیرد، و در این صورت می بایست با ادراك در معقولات همه معقولات در نفس انسان منطبق شود و این نیز محال است.^۳

بحث راجع به وحدت عقل و عاقل و معقول - نخست عاقل را در نظر می گیریم :

هر شیئی که به شیء دیگر عاقل باشد تعقل خود را نسبت بدان شیء نیز تعقل می کند^۴

۱- مبحث عن القوى النفسانية ص ۱۷۷ و شفا ۲۴۴.

۲- الاشارات والتنبيهات جلد سوم ص ۱۹۴ چاپ حیدری صهران به ضمیمه شروح.

۳- در مذهب فارابی صور معقول بالقوه در عقل فعال است اما در مذهب ابن سینا صور بالفعل در آن عقل است و بدن ترتیب می توان گفت که فلسفه ابن سینا به حکمت اشراق و به قبول مفاهیمی از نوع مثل افلاطونی نزدیک تر از فلسفه فارابی است.

(کوادری ص ۱۰۷)

۴- و این تعقل با قوه قریب حاصل می شود و منظور از قوه قریب مرحله عقل بالفعل است، زیرا

که در این مرحله است که نفس هر گاه بخواهد می تواند تعقل بالفعل نسبت به معقولات کلی حاصل کند (اشارات ۳۸۲ - ۳۸۳ از جلد دوم)

و چون تعقل خود را تعقل کند ناچار باید ذات خود را نیز که مبدأ تعقل است تعقل نماید پس هر شیء عاقلی معقول خویش است ۱ - اینک به معقول نظر بیفکنیم: ماهیت هر معقولی اقتضا می کند که بتواند با معقول دیگر مقارن باشد، زیرا که اگر چنین نمی بود نمی بایست عقل ما بتواند در بعضی از احیان دو معقول را با هم و بایک فعل تعقل کند. و انگهی تعقل عاقل نسبت به هر معقولی مستلزم مقارنت عاقل با این معقول است، و چون هر عاقلی به طوری که قبلاً گفته شد معقول است پس در ضمن فعل تعقل در واقع دو معقول با هم مقارن می شود. حال گوئیم که اگر یکی از این دو معقول متقارن قائم به ذات باشد و معقول دیگر چنین نباشد ناچار معقولی که قائم بذات است معقول دیگر را که چنین نیست در خود قبول می کند، و چون تعقل چیزی جز این نیست که صورت معقول باشی که این صورت را قبول می کند مقارن شود گوئیم که چنین معقولی ناچار عاقل است. اما اگر هر دو معقول از این حیث با هم دیگر مساوی باشد یعنی هیچ کدام را نتوان قائم به ذات دانست، چون در این صورت نمی توان یکی از آن دو را مرتسم در ذات دیگری شمرد، هیچ کدام از آن دو را عاقل به دیگری نمی توان گفت؛ بلکه عاقل همان شیء ثالث قائم به ذات است که این هر دو صورت معقول را با هم در خود می پذیرد. پس معقول به شرط اینکه قائم به ذات باشد عاقل است و معقولیت از لوازم ماهیت چنین معقولاتی است و به همین سبب ذات خود را نیز تعقل می تواند کرد. از اینجا بر می آید که صور کلیه ای که با انتزاع از اشیاء مادی معقول می شود، چون وجود ذهنی آنها قائم به نفس ناطقه ماست، نسبت به هم دیگر عاقل نیست، و وجود خارجی آنها نیز، چون چون قائم به اجسام و محاط به عوائق و شواغل مادی است، نه عاقل و نه معقول است^۱ و آنچه هم عاقل و هم معقول می تواند بود نفس ناطقه ماست از آن حیث که جوهر قائم به ذات مجردی است، و عقول مفارقة متعالیه است که چون صورت مجرد از ماده است و مجرد آنها نیز به غیر خود آنها نیست، بلکه بذات خویش است، در همان حال که

عقل بالفعل است معقول بالفعل نیز می باشد^۱.

از استدلالی که در مورد وجوب معقولیت عاقل و امکان عاقلیت معقول به عمل آمد روشن شد که معقولیت عقل یا نفس عاقله بدین معنی است که ذات اومی تواند مورد تعقل خود او قرار گیرد؛ و عاقلیت معقول نیز چون مستند به امکان مقارنه دو معقول و وجوب قوام یکی از آنها به ذات خویش است، و هیچ کدام از معقولات منتزعه منطبعه در نفس انسان قائم به ذات نیست، ناگزیر منحصر به ذات نفس عاقله می شود. و یا چنانکه ان سینا خود به صراحت می گوید: «نفس از آن حیث که ذات خود را تصور می کند عقل و عاقل و معقول می شود ولیکن از آن حیث که صور منتزع از مادیات تصور می کند چنین نمی گردد^۲. زیرا که قوه عقل در حین تعقل شیء معقولی بالفعل متصور به صورت آن معقول می شود، و از همین جنبه فعلیت خود نمی تواند قوه قبول صورت دیگری را داشته باشد. و حال آنکه نفس مادی که در بدن است مدام عقل هیولانی است، یعنی قوه قبول همه صور دیگر را دارد، و همین دلیل بر آن است که عقل، اگر چه از حیث تعقل یک شیء معقول صورت آن معقول را می پذیرد، از حیث جوهر خود مدام مستقل از این صور است، و قبول این صور از طرف نفس به منزله حلول آنها در این ذات باقی مستقل است. و اگر بگوئیم که ذات عقل با معقول وحدت یافته و جدائی از میان این دو برخاسته است قول ما بی معنی است. چگونه می توان گفت که شیئی شیء دیگری می شود؟ چه، اگر در این حال صورت شیء اول را از دست بدهد و صورت شیء دیگر را بگیرد در واقع شیء اول از میان رفته و آنگاه شیء دوم با صورت و ماهیت دیگری به میان آمده است (اگر چه باز باید گفت که موضوع مشترکی در بین این دو صورت بر جای می ماند). و اگر صورت سابق خود را هم چنان محفوظ دارد چگونه می تواند در همان حال به صورت شیء جدید نیز در آید. پس اینکه می گویند که شیئی شیء دیگری می شود،

۱- احوال النفس ۱۱۲ و نجات ۳۱۶

۲- والنفس بتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عقلا و عاقلا و معقولا و اما تصورها الهذه

الصور فلا يجعلها كذلك (شفا طبیعیات فن ۶ مقاله ۵ فصل ۶)

نه بدین ترتیب که از حالی به حالی مستحیل گردد و یا از ترکیب آن با شیء دیگر شیء ثالثی پدید آید ناممکن است. با توجه بدین مقدمه، و با توجه به اینکه نفس ناطقه جوهر مستقل مجرد یعنی شیء قائم به ذاتی است و به همین سبب غیر از صور اشیائی است که معقول اومی شوند در میان عقل و معقول نمی تواند اتحاد پدید آید و جدائی از میان نه برخیزد. به عبارت دیگر هرگاه عقل هیولانی را مطلق استعدادی از نفس ناطقه شماریم این استعداد مادام که نفس در بدن است ثابت و باقی است، و اگر آن را استعدادی نسبت به قبول هر یک از صور معقول بگیریم باید بگوئیم که با فعلیت یافتن تعقل آن صورت این استعداد از میان می رود، و در هیچ یک از این دو حال نمی توان گفت که عقل با معقول وحدت یافته است. از این بحث این نتیجه به دست می آید که در نفس انسان عقل و عاقل و معقول وحدت نمی تواند یافت^۱ و قول به وحدت آنها از سخنان شعری خیالی صوفیانه ای است که فورفور یوس^۲ مؤلف ایساغوجی در کتابی که راجع به عقل و معقول پرداخته به میان آورده و در میان مردم شایع ساخته و به همین سبب مورد انتقاد معاصرین خود واقع شده است^۳

۱ - شفا ۲۳۶ - ۲۳۷ اشارات ۲۹۲ - ۲۹۳ و ۲۹۶ - ۲۹۸ از جلد سوم.

۲ - شفا ۲۳۶ و اشارات ۲۹۵ از جلد سوم.

۳ - فورفور یوس (متولد به سال ۲۳۲ یا ۲۳۳ در قریه Batanée از سوریه) به سال ۲۶۲ به روم آمد و در حوزه پلوتینوس وارد شد و بعد از چندی دوست و هم کار پلوتینوس در دوران کهن سالی او گردید و بعد از مرگ او از زعمای افلاطونیان جدید و شاید بتوان گفت که جانشین پلوتینوس شد و تعالیم او را به ترتیب منطقی و با روش منظم جمع کرد و در شش قسمت که هر کدام هشتصد بر نه مبحث بود مدون ساخت. تاریخ وفات او معلوم نیست و همین قدر باید گفت که بعد از سال ۲۹۸ است. از آثار او «مقدمه بر معقولات» است. *Intr. aux intelligibles* گواشن در مورد رأیی که ابن سینا به فورفور یوس نسبت داده و ملامتی که بر وی روا داشته است می گوید که گویا فورفور یوس در معرض انتساب به قولی غیر از آنچه خود گفته واقع شده است. اگر نظر ابن سینا به همان کتاب «مقدمه بر معقولات» باشد باید گفت که این کتاب در شرح مذهب پلوتینوس است و شایسته ملامت ابن سینا نیست،
بقیه حاشیه در صفحه بعد

سابقاً گفتیم که ذات عقل از آن حیث که جوهر مجردی است معقول خویش است . حال گوئیم که اگر این جوهر مجرد چنان باشد که ذات آن را بتوان مبدأ صور دیگر دانست ، یعنی ذات او به نحو بسیط با حفظ وحدت و بدون تخالف و تکثر و ترتب و انفعال واجد کل صور معقوله عالم باشد ، البته علم او به ذات خویش علم به کل صور معقولات خواهد بود . و در چنین جوهری چون عقل در فعل تعقل صور معقولات را از اشیاء جزئی و خارجی تجرید نمی کند تا مانع مذکور در وحدت عقل و معقول پیش آید ، بلکه ، این صور در ذات خود او ، و در ضمن علم به همان ذات ، معقول اوست ، وحدت عقل و عاقل و معقول حاصل است . و این همان است که در مبدأ اول به طور مطلق و در جواهر مفارق دیگر به تفاوت مراتب وجود دارد^۱ . اما نفس انسانی ، چون کمال مطلوب و مأمول آن این است که صورت کل معقولات با نظام کلی و خیر کلی و جمال کلی که در آنهاست در آن منطبق شود و به عالم معقول که موازی با عالم موجود است انقرب پذیرد ، مدام در حال سلوک به این مرحله و تشبه

(بقیه از ذیل صفحه قبل)

چه او خود از این کتاب مستفید بوده است . شاید بتوان فرض کرد که ابن سینا به کتابی که در مغرب ناشناخته مانده و در مشرق چنانکه در مورد بسیاری از تراجم پیش آمده است به خطا به فورفور یوس انتساب یافته بوده بر خورده است ، چه فورفور یوس را برخلاف قول ابن سینا هیچ یک از معاصران او مورد انتقاد قرار نداده اند و هم چنین گوئی ابن سینا افلاطونیان جدید را با مشائین اشتباه کرده و این نیز به سبب خلط آثار ارسطو و پلوتینوس و فورفور یوس بوده است (ترجمه اشارات حاشیه ۲ از ص ۴۴۸)

۱ - ابن سینا به تصدیق این معنی در طبیعیات شفا اشاره کرده و بعد از نفی وحدت عقل و معقول در نفس انسانی گفته است که . « نعم هذا فی شیء آخر یمکن ان یکون علی ما سنمحلّه فی موضعه » (ص ۲۳۷ از کتاب نفس) . و در الهیات شفا (فصل ۶ و فصل ۷ از مقاله ۸) و نمط هفتم اشارات (ص ۲۹۸ به بعد از جلد سوم) به شرح این معنی پرداخته است .

به جواهر شریفه عالیه است . به همین سبب در حال وصول به این کمال نفس انسان نیز چنان می شود که گوئی معقولات در جوهر او سریان یافته و انفصال آنها با ذات او از میان رفته و عقل و عاقل و معقول قریب به اتحاد گردیده است ^۱ و ^۲ . منتهی وصول نفس به چنین مرحله ای به هیچ وجه در حیات کنونی انسان که نفس او تعلق به بدن دارد مسیر نیست ^۳ . نکته ای که در ختم این مقال باید بدان اشاره کرد این است که قول ابن سینا در نفی وحدت عاقل و معقول در عقل انسانی ، چنانکه در کتاب

۱ احوال النفس ۱۳۰ - ۱۳۱ . مخصوصاً توجه شود که بر فرض وصول به چنین مرحله ای باز وحدت عقل و معقول را به طور بیتی و قطعی نگرفته بلکه گفته است که : « حتی یکون کانه هو هو بلا انفصال » و « اذا العقل والعقل والمعقول واحد اقرب من الواحد »

۲ - رجوع شود به مبحث بقای نفس .

۳ - لویی گارده می گوید که : نظر فارابی این بود که نفس همان عقل مستفاد می شود و عقل مستفاد همان معقولات می گردد . اما ابن سینا که ابتدا گویا به تبع فارابی که ناقل افکار افلاطونی جدید به وی بوده است در مورد مسأله وحدت عقل و معقول اندکی تردید داشته و در بعضی از رسائل خود به تقریر این معنی بدون انکار آن مبادرت ورزیده است چون اندکی به خود باز آمده و به موقع و مقام فلسفه خود و بدانچه به سبب اتخاذ بعضی از اصول بروی لازم می آمد متوجه شده است به کمال اصرار به رد آن پرداخته است . بعضی از طالبان کتاب نجات در مورد این فقره از الهیات آن کتاب که حاکی از وحدت منقول با عقل در حین عمل تعقل و مؤید به الهیات شفاست به قصد تبرئه ابن سینا از عقیده به حلول گفته اند که ابن سینا بعد از رد اشارات ابن عقیده را رد کرده است و بعضی از محققان نظیر ماسینیون نیز این قول را تأیید کرده اند . ولیکن چون عین استدلال اشارات در رد وحدت عقل و معقول در کتاب شفا (فن سادس از طبیعیات) نیز آمده است نمی توان این قول را تصدیق داشت و فقط باید در مورد کلمات « بوجه ما » و « قریب » اصرار ورزید و گفت که اتحاد گونه ای که در الهیات شفا و نجات بدان اشاره شده است از حیث معرفت عقلی بوده و در نفی این اتحاد توجه به وجود عقل شده است (ص ۱۵۳ و ۱۵۵ و ۱۵۷ و ۱۶۶ از کتاب « افکار دینی ابن سینا ») تا تشخیص نفس ناطقه و حیثیت جوهری عقل هیولانی محفوظ بماند .

شفا و کتاب اشارات آمده است و ما حصل آن در این اوراق مذکور شد ، باقولی از او که در کتاب المبدأ و المعاد آمده و استدلال در اثبات وحدت عقل و معقول کرده است ^۱ متناقض می نماید . فخر رازی بدین تناقض اشاره کرده است ^۲ و خواجه طوسی در رفع تناقض گفته است ^۳ که قول ابن سینا در کتاب المبدأ المعاد در شرح اقوال و عقاید مشائین است ، چنانکه خود در صدر همین کتاب گوید : « می خواهم در این کتاب حقیقت آراء و عقاید اهل تحصیل را از مشائین در باره مبدأ و معاد آشکار سازم ^۴ » و قول او در شفا و اشارات در رد عقاید آنان بر طبق اصول فلسفه خود اوست .

حدوث نفس با بدن و بقای آن بعد از بدن. - آیا نفوس انسانی قبل از ابدان وجود مفارق وقائم به ذات دارد و بعداً بدانها پیوندد، یا اینکه با حدوث ابدان حادث می شود .

هر گاه نفوس قبل از ابدان موجود باشد یا کثیر و یا واحد است. اما نفس قبل از حدوث بدن کثیر نمی تواند بود، زیرا که می بایست یا کثرت آن از جهت ماهیت و صورت باشد، یا اینکه از جهت نسبتی که به ماده پیدا می کند و بر حسب کثرتی که ماده را از حیث مکان یا زمان یا غیر آن حاصل می شود تکثر یابد . اما تکثر آن از حیث صورت نمی تواند بود. زیرا که نفس از حیث صورت و ماهیت واحد است و ماهیت در هیچ يك از اشیاء از حیث ذات خود قبول اختلاف نمی کند. اما از حیث نسبت آن به ماده نیز نمی تواند بود ، زیرا که ماده ای که این صورت را قبول می کند بدن است ، و اگر وجود نفس را قبل از وجود بدن فرض کنیم ناگزیر باید آن را ماهیت مجرد بدانیم ، و

۱ - فصل ۷ از مقاله ۱ مبدأ و معاد ترجمه محمدشهابی ص ۷ چاپ دانشگاه سال ۱۳۳۲

۲ - به نقل از شرح قطب الدین رازی بر کتاب اشارات (حاشیه ص ۲۹۳ از جزء سوم

چاپ حیدری طهران)

۳ - متن همان صفحه از همان کتاب و کتاب مبدأ و معاد صفحه اول از چاپ مذکور

در حاشیه ۱.

بدین ترتیب عامل تکثیر را از آن سلب نمائیم. پس قبل از وجود بدن نمی توان به وجود نفوس کثیر جزئی قائل بود. وانگهی اعتقاد به حدوث نفس جزئی، بی آنکه محتاج حدوث آلتی باشد نابه وسیله آن کمال پذیرد و به فعل پردازد، مستلزم اعتقاد به وجود شیء معطلی خواهد بود و حال آنکه هیچ چیز را در عالم وجود معطل نمی توان انگاشت^۱.

اما نفس را قبل از حدوث بدن واحد نیز نمی توان دانست. چه، این نفس واحد بعد از حدوث ابدان متعدد ناگزیر باید بدین ابدان تعلق جوید و نفوسی که به ابدان تعلق می گیرد یا اجزاء متعددی از آن نفس واحد خواهد بود، و در این صورت می بایست شیء مجردی را که نه حجم و نه مقدار داشته است بالقوه منقسم فرض کنیم و این برخلاف اصول علم طبیعی است، یا اینکه نفس واحدی به اشیاء متعدد اضافه شده است و در این صورت اوصافی که آن شیء واحد را بر حسب اضافه به این اشیاء متعدد حاصل می شود حصول اختلاف در آنها جایز است، اما اوصافی که آن شیء واحد از حیث ذات خود واجد آنهاست قبول اختلاف نمی کند، مثلاً پدیری جوان که دارای چندین پسر باشد چون جوانی صفتی است که ذات خود او را حاصل است مضاف شدن او به این پسران اختلافی در آن صفت پدید نمی آورد. به همین سبب نفس واحد در ابدان متعدد وحدت خود را در ذاتیات مانند علم و جهل و غیره محفوظ می دارد. و اگر چنین باشد آنچه زید می داند عمر و نیز باید بدان دانا باشد، در صورتی که چنین نیست. پس نمی توان قائل به وجود نفس واحدی قبل از حدوث بدن گردید. چون هر دو شقی که تصور آن در مورد حدوث نفس قبل از حدوث بدن ممکن بود ابطال شد ناگزیر باید گفت که نفس با بدن حادث می شود^۲ و اگر چه نوع آن واحد

۱- شفا ۲۲۵ احوال النفس ۱۰۱ و نجات ۳۰۴.

۲- اما قصیده عینیه که گوئی حاکی از وجود علوی نفس قبل از بدن و هبوط آن از بقیه حاشیه در صفحه بعد

است بالحق حال و هیئتی مخصوص تشخص می یابد، و اگر مبدأ تشخص آن بدن نیست هیئتی که به سبب تشخص به آن لِحوق می یابد و موجب جزئیت آن می شود آن را مقتضی اختصاص به بدن و تعلق به آلت می گرداند. بدین سبب همین که بدنی پدید آمد، بامزاجی خاص که صالح و مستعد آن باشد که نفس آن را ادا تعمال کند، واهب صور یا عقل فعال که از مبادی اولی است نفس جزئی هم افاضه می کند تا تدبیر آن نماید و مانع عطلت آن گردد. بدین ترتیب این نفس به آن بدن اختصاص می یابد و با اختصاص و جزئیتی که در آن حاصل می شود از حیث افعال و انفعالات تمایز و اختصاص در آن پدید می آید و اشخاص انسانی که در هر کدام از آنها نفسی جزئی متعلق به بدنی جزئی است به وجود می آیند^۱. آنچه از این بیان مستفاد می شود اینکه حدوث و تکثر نفس متالزم با حدوث ابدان متکثری است که هر یک از آنها بر حسب مزاج خاص خود مستعد و مهیا برای قبول یکی از آن نفوس باشد. و به همین سبب عقیده به تناسخ نیز ابطال می شود. چه، این عقیده مستلزم این است که بدنی مختص به نفسی نباشد بلکه نفس بتواند بر حسب اتفاق تعلق به این بدن یا به بدن دیگر یابد^۲.

ممکن است ایراد شود که اگر فرض وجود نفس قبل از وجود بدن مواجه با اشکالات مذکور باشد اعتقاد به بقای آن بعد از فنای بدن نیز چنین است. چه، این نفوس یا باید با هم دیگر متحد شود و نفس واحدی را صورت پذیر سازد، و یا هم چنان از یکدیگر جدا ماند و تعدد و تکثر خود را محفوظ دارد، و هیچ کدام از این دو فرض

بقیه از صفحه قبل

محل امنع است به عقیده بعضی از محققان مشعر به تحولی در آراء ابن سینا و تمایل به اشراق است (دکتر علی اکبر سیاسی، علم النفس ابن سینا؛ ص ۱۶۶) و یا جنبه شعری محض دارد (اویی گارده، ص ۹۲) و به عقیده حقیر محتاج تحقیق بیشتری در مقام دیگری است.

۱- نجات ۳۰۰-۳۰۲، شفا ۲۲۰-۲۲۴، احوال النفس ۹۶-۹۸.

۲- احوال النفس ۱۰۶ نجات ۳۰۹ شفاء ۲۳۰

بنابر آنچه ذکر شد صحیح نمی‌تواند بود. اما این ایراد وارد نیست، زیرا که نفوس بعد از آنکه حادث شدند و اشخاص انسانی را پدید آوردند هر کدام از آنها بر حسب اختلاف موادی که در آنها بوده، و ممکن است بر ما معلوم یا مجهول باشد، ذات منفردی به دست آورده است، و این ذات منفرد بنا به دلائلی که هم اکنون ذکر خواهد شد بعد از فناء بدن نیز به وجود خود ادامه خواهند داد.

اصل همه دلائلی که در اثبات بقای نفس اقامه می‌شود جوهریت و تجرد نفس است که هر کدام در جای خود به ثبوت رسید، زیرا در صورتی می‌توان نفس را فانی به فناء بدن دانست که آن را جوهری مستقل و مجزا و مجرد از بدن ندانیم. این اصل کلی را می‌توان به انتحاء مختلف مذکور داشت و به صورت دلائل متعدد برای اثبات بقای نفس در آورد.

از جمله اینکه هرگاه دو چیز با هم دیگر فناپذیرند، یعنی فناء یکی از این دو مستلزم فناء دیگری باشد، ناگزیر آن دو چیز باید به یکدیگر تعلقی داشته باشد و تعلق در میان دو چیز چنین است که یکی از آن دو یا در وجود مکافی بادیگری باشد یا بر این دیگر مقدم در وجود و یا مؤثر در آن باشد. اما تعلق نفس به بدن از قبیل تکافؤ نمی‌تواند بود، زیرا که اگر نفس و بدن را چنان بگیریم که وجود هر يك از آن دو بالذات مضاف به وجود دیگری باشد هیچ کدام از آنها را جوهر نمی‌توان دانست، و حال آنکه جوهریت نفس و جوهریت بدن به ثبوت رسیده است. و اگر بگوئیم که اضافه آن دو به یکدیگر جنبه عرضی دارد، چون بدن زوال یابد، فقط باید گفت که اضافه نفس به بدن که امر عرضی بود از میان می‌رود، نه اینکه ذات نفس فساد پذیرد. اما اگر بگوئیم که تعلق نفس به بدن مانند تعلق شیئی به شیء دیگری است که وجود آن مؤخر از این شیء دیگر باشد، به عبارت دیگر وجود نفس وابسته به وجود بدن است و تبع وجود بدن حاصل می‌شود، در واقع بدن را علت حدوث نفس شمرده ایم، و حال آنکه بدن را به هیچ کدام از معانی چهارگانه علیت نمی‌توان علت نفس دانست. بدن از آن حیث که جسم

است علت فاعلی نفس نمی‌تواند بود، والا همه اجسام می‌بایست دارای نفس باشد؛ و از آن حیث که قوای جسمانی دارد نیز چنین نمی‌تواند بود، زیرا که این قوا که قائم به وجود بدن است نمی‌تواند موجد نفس باشد که جوهری قائم به ذات است. هم چنین بدن را علت صوری یا غائی نفس نیز نمی‌توان دانست، بلکه، خلاف آن بیشتر متصور و محتمل است. بالاخره نمی‌توان گفت که بدن بالذات علت مادی نفس است، زیرا که در این صورت می‌بایست نفس منطبع در بدن باشد و یا بدن متصور به صورت نفس گردد و حال آنکه بطلان این قول قبلاً به ثبوت رسید، اما اگر بدن را بالعرض علت مادی نفس بشماریم، این قول صحیح است زیرا که چنانکه در آغاز همین مقاله گفته شد تا تهیو و استعدادی در مزاج جسمانی حاصل نیاید نفسی بدان افاضه نمی‌شود، ولیکن باید دانست که حدوث دو چیز با هم دیگر مستلزم فناء آن دو چیز با هم دیگر نیست، بلکه آنگاه چنین است که وجود یکی از آنها قائم به وجود دیگری باشد. اما اگر بگوئیم که تعلق نفس به بدن مانند تعلق شیئی به شیء دیگری است که وجود آن مقدم بر این شیء دیگر باشد پیدا است که در این صورت فساد بدن موجب فساد نفس نمی‌تواند بود، زیرا که نفس به سبب همان تقدمی که بر بدن داشته می‌توانسته است بدون تعلق به بدن موجود باشد. پس ناگزیر باید گفت که وجود نفس متعلق به وجود بدن و منطبع در بدن نیست تا با فساد آن فساد پذیرد^۱، بلکه بدن فقط آلتی برای آن است و اگر این آلت را به دور اندازد یا، به عبارت صحیح‌تر، آلت صلاحیت خود را برای اینکه به توسط نفس استکمال شود از دست بدهد فسادی در جوهر نفس پدید نمی‌آید. بلکه نفس به مبادی عالیة شریفه تعلق دارد و معلول جواهر مفارقة باقیه است، و به همین سبب به بقای این جواهر باقی و لایزال است^۲.

۱- احوال النفس ۹۹- ۱۰۲ نجات ۳۰۲- ۳۰۶ شفا ۳۲۴- ۳۲۷.

۲- و این دلیل به قول ابی البرکات بغدادی اهم و اتقن دلائل بر بقای نفس است

(نقل از شرح خواجه نصیر بر اشارات ص ۲۶۶ از جلد سوم)

دیگر اینکه هر چیزی که فساد پذیر باشد قبل از اینکه فاسد شود بالفعل باقی است و بالقوه فاسد است، یعنی در همان حال که باقی است استعداد فساد نیز داراست، و چون معنی قوه با معنی فعل مغایرت دارد، و دو معنی متغایر در شیء واحد و از جهت واحد مجتمع نمی شوند، ناچار شیء فساد پذیر یا مرکب از دو جزء است که از حیث یکی از آن دو جزء بالفعل باقی و از جهت جزء دیگر بالقوه فانی است و جزء اول همان است که صورت یا فعلیت شیء و جزء دوم ماده شیء است، به همین سبب، هیچ کدام از اشیاء بسیط فساد پذیر نیست مگر شیء بسیطی که قوام آن به شیء مرکب باشد، و به تبع فساد موضوع فاسد گردد. حال گوئیم که اگر نفس شیء بسیط مجرد قائم به ذات باشد به حکم این مقدمه فساد پذیر نمی تواند بود و اگر آن را از دو جزء که نظیر صورت و ماده است مرکب بدانیم حکم را در مورد جزئی از آن که به منزله اصل است صادر می کنیم و این اصل بسیط را به همان دلیل که قوه فساد و فعلیت بقاء در آن مجتمع نمی شود فساد ناپذیر می شماریم^۱.

آنچه راجع به قوای نفس گفته شد در شأن نفس ناطقه است، زیرا که تنها همین نفس است که افعال آن مستغنی از آلات بدنی است، و قوای دیگر نفس از قبیل قوای حیوانی و نباتی که هیچ فعلی از آنها جز به وسیله بدن صادر نمی شود به مرگ بدن می میرد. چه، اگر بتواند مفارق از بدن و قائم به خود گردد باید فاقد هر گونه فعلی باشد و حال آنکه وجود هر قوه ای برای صدور فعلی است و هیچ شیئی در عالم وجود معطل نمی تواند بود^۲.

۱- احوال النفس ۹۹-۱۰۵ نجات ۳۰۲-۳۰۹ شفا ۳۲۴-۳۲۹

۲- مبحث عن القوى النفسانية ۱۷۷- اما ابن سینا در يك فقره از تعلیقات خود بر کتاب نفس ارسطو صحت این قاعده را که خود به اعتبار آن حکم کرده است مورد بحث قرار

(بقیه در ذیل صفحه بعد)

نفس ناطقه بعد از فنای بدن در چه حالی قرار می‌گیرد؟ - کمال نفس ناطقه در این است که عالمی عقلی گردد که صورت کل و نظام کل و خیر کل از مبدأ کل در آن مرتسم شود، به طوری که عالم معقولی که در نفس است با عالم موجودی که در خارج است مشابه و موازی باشد، و نفس انسان بدین ترتیب حسن مطلق و خیر مطلق را مشاهده کند، و نقشی از جمال مطلق که به هیئت او و مثال اوست در آن پدید آید. وصول بدین کمال سعادت نفس است اما این سعادت در این عالم که نفس به بدن اشتغال دارد به دست نمی‌آید، مگر اینکه از طریق مجاهدت در انصراف از اشغال مادی و بدنی و معارضه با امور غضبی و شهوانی تخیل ضعیفی از این سعادت وی را حاصل شود. اما چون حجاب تن به یک سو زده شد و نفس را مفارقت نامه حاصل گردید از وصول بدین سعادت و تشابه به عقول مجرده برخوردار می‌شود.^۱ اما اگر نفس در طی حیات کنونی

بقیه از صفحه قبل

می‌دهد و می‌گوید که « اینکه اگر چیزی را بدون این که مصدر فعلی یا انفعالی باشد موجود بدانیم باید معطل بشماریم کلام مشهوری است که در علوم نمی‌توان آن را صحیح دانست زیرا چه بسا شیئی را فی نفسه کمالی باشد بدون اینکه تعدی به غیر کند (فعل) یا از غیر تعدی یابد (انفعال) »

رجوع شود به: ارسطو: اندال عرب، جلد اول، ص ۷۶، فقرة ۶ و ص ۴۹۴ همین کتاب حاضر

۱- در کتب خاصه مثل اشارات هیچ گونه اشاره‌ای به امکان معاد جسمانی وجود ندارد، در کتاب شفا و کتاب نجات که برای عامه مردم و به قصد جمع و تدوین حکمت نگارش یافته است به حکم شرع معاد جسمانی را تصدیق کرده ولیکن به حکم عقل و حکمت آن را قابل اثبات ندانسته (شفا الیهیات مقاله ۹ فصل ۷، ص ۴۲۳، چاپ مصر) و در رساله الضحویه آن را نفی کرده است، و عجب در این که غزالی تصدیق او را به حکم شرع در کتاب شفا و اقران آن قابل اعتناء و اعتبار نهمرده و رأی اسلی از راهمان نفی معاد جسمانی دانسته و به همین سبب در کتاب

بقیه در صفحه بعد

خود از مجاهدت در تحصیل معقولات محروم باشد و به جای آن در لذات و شهوات منهك شود و سلامت فطری خود را از دست دهد از ادراك آن سعادت بی نصیب می گردد^۱ مانند کسی که عروض بیماری او را از ادراك حالات طعوم محروم گرداند^۲.

از آنچه گفته شد برآمد که در مذهب ابن سینا :

اولاً چون عقل هیولانی، با اینکه نسبت به معقولات قوه محض است، از حیث خود شیئیستی دارد و به يك اعتبار همان نفس ناطقه انسانی در بدایت خویش است^۳، بر خلاف آنچه در حکمت فارابی آورده شد نمی توان گفت که نفس انسان از حیث عقل هیولانی و مادام که در مرحله این عقل قرار دارد از خلود بهره مند نیست.

ثانیاً چون برخلاف عقیده فارابی اختلاف مراتبی که در فطرت عقول انسانی برای اخذ صور مغقول و تحصیل فعلیت از این طریق است در بقایا فنای نفوس افراد مؤثر نیست به همین سبب نفوس همه افراد بعد از فساد بدن خالد و باقی است. فقط مراتب آنها در تنعم از نعیم اخروی با هم تفاوت دارد، و در مذهب ابن سینا، برخلاف آنچه فارابی می گفت^۴، نمی توان بعضی از آحاد ناس را قائل در مرتبه حیوانی دانست و به فساد با فساد بدن محکوم گردانید.

ثالثاً نفس ناطقه تشخص خود را بعد از فنای بدن محفوظ می دارد و از اتصال نفوس به هم دیگر و اتحاد کامل آنها خواه در این جهان و خواه در سرای دیگر در مذهب ابن سینا سخن نمی توان به میان آورد. بدین ترتیب تمایز و تغایر نفوس افراد انسان از

بقیه از صفحه قبل

تهافت الفلاسفه او را تکفیر کرده است، (لویی گارده ص ۹۴)

۱- احوال النفس ۱۳۰-۱۳۵ و فی الکلام ۱۹۶۰-۱۹۹

۲- رجوع شود به مبحث عقل هیولانی در نظر ابن سینا.

۳- رجوع شود به مبحث فارابی در همین کتاب.

یکدیگر در حیات اخروی که در فلسفه فارابی در معرض تشکیک، و بالا اقل محتاج تأویل، بود^۱، در فلسفه ابن سینا نص صریح و محکمی است.

رابعاً- چون، از يك طرف، تشخیص برای نفس بدون اینکه مضاف به بدن باشد حاصل نمی آید، یعنی تشخیص نفوس که خود معلول علل مفارقه است آنگاه که مزاج خاصی در بدن معین پدید آمد حادث می گردد، و از طرف دیگر، این نفوس حادثه بعد از فناء بدن نیز باقی و برقرارند گوئی بتوان نتیجه گرفت که ابن سینا را عقیده بر این است که بعد از فساد جسم تشخیصی که نفس را به سبب مزاج خاص آن جسم حاصل شده بود هم چنان بر جای می ماند. و یا به عبارت دیگر ماهیت نفس از همه لواحق اضافی و قیود مکانی و زمانی فارغ نمی گردد. زیرا که اگر چنین شود، چون ماهیت به ذات خود قبول اختلاف نمی کند^۲، می بایست نفوس به یکدیگر ملحق شوند، و ماهیت واحد، برای آنها حاصل گردد، و این همان رایی است که فارابی به يك اعتبار بر آن رفته بود، و ابن سینا بر طبق اصول مذهب خود نمی تواند قائل بدان شود. اگر این تأویل صحیح باشد می توان رأی ابن سینا را مقدمه ای برای ظهور عقایدی در ادوار آئیه فلسفه اسلامی که نوعی بدن غیر جسمانی را بعد از مرگ برای افراد انسان متحقق شمرده اند دانست. و حقیر در این مورد ادعای تحصیل یقین ندارد و احقاق حق را به اهل تحقیق وامی گذارد.

۲ - مقایسه آراء ابن سینا با آراء ارسطو

در مقایسه آراء دو حکیم معمول این است که وجوه تشابه و تغایر در بین آن دو

۱ - رجوع شود به مبحث بقای نفس در فلسفه فارابی،

۲ - شفا ۲۲۰ نجات ۳۰۰ و احوال النفس ۹۶ - ۹۷ : « و النفس مجرد ماهیه فقط

فلیس یمکن ان تغایر نفس نفساً بالعدد و الماهیه لا تقبل اختلافاتیا و هذا مطلق فی کل شیء فان الاشیاء الّتی ذواتها معان فقط فتکثر نوعیاتها انما هو بالحوامل و القوایل و المنفعلات، »

مذکور آید . اما در مورد ارسطو و ابن سینا گویا احتیاج به ذکر موارد مشابهت نباشد ، زیرا که از تفصیلی که در بیان آراء این دو حکیم آورده شد روشن گردید که آراء ابن سینا در کلیات مسائل و در بسیاری از جزئیات بر همان اصولی که ارسطو وضع کرده و در آثار خویش به جای گذاشته مؤسس و متکی است ، و به همین سبب در مقایسه آراء این دو تن راجع به نفس و عقل می توان به ذکر موارد تغایر اکتفاء کرد ، و البته در این موارد نیز اشاره به رؤوس مسائل و ارجاع به مواضعی که در همین مجموعه ذکر مفصل آنها آمده است کافی می تواند بود . به شرح ذیل :

۱- **ارتباط نفس و بدن** . - ارسطو نفس و بدن را چنان باهم دیگر مرتبط و متلازم می شمارد که تفکیک آنها را از یکدیگر ممتنع می داند . در واقع به عقیده او نفس و بدن شیء واحدی را صورت پذیر می سازند و بدین ترتیب بحث راجع به اینکه نفس و بدن چگونه باهم مرتبط می شوند موردی نمی یابد ، چنانکه این بحث را در باره موم و نقشی که بر روی موم است و به طور کلی در مورد ماده شیء و آنچه این ماده از آن است نمی کنند^۱ . و حال آنکه به نظر ابن سینا نفس مانند شیئی که به ذات خود مجرد از بدن است با بدن ارتباط می یابد ، و این ارتباط از قبیل نسبتی است که شیئی را که مدبر و مدیر شیء دیگری است نسبت بدین شیء دیگر و حفظ و تعهد و استعمال آن و تسخیر و تصرف در آن حاصل می شود . به همین سبب ابن سینا راجع به قول مشهور ارسطو در تعریف نفس که مقبول خود او نیز بوده است می گوید که این تعریف فقط ناظر به روابط نفس با بدن است و حاکی از ماهیت نفس نیست^۲ .

۲- **احوال نفسانی** . - به عقیده ارسطو ظهور هر حالتی در نفس مستلزم اشتراك نفس و بدن است ، به طوری که در تبیین یکی از حالات نفسانی باید کیفیتی را که مقارن با ظهور آن حالت در بدن پدید می آید ملحوظ داشت ، و این کیفیت را در تعریف

۱- ص ۲۵ همین کتاب

۲- ص ۲۷۴ همین کتاب

آن حالت وارد ساخت ، و مقارنه بدن را با نفس چندان اهمیت می دهد که می گوید که اگر شرایط بدنی بعضی از حالات نفسانی تحقق یابد ، حتی اگر علل نفسانی آنها بسیار ضعیف باشد ، این حالات به ظهور می رسد . روی هم رفته باید گفت که در نظر ارسطو همه این احوال مانند خشم و ترس و اندوه به موجود زنده ای که مرکب از نفس و بدن است تعلق دارد ، نه اینکه تعلق آنها بالذات و بالاختصاص به خود نفس باشد ، همان طور که حرف و صنایعی از قبیل نساجی و بنائی نیز صادر از مجموعه نفس و بدن است^۱ . و حال آنکه در نظر ابن سینا هم عواطف و احوالی مانند خشم و ترس و اندوه و هم صنایع و حرفی از قبیل نساجی و بنائی هر دو افعال خاص نفسانی است ، نه افعال مشترك در بین نفس و بدن ؛ یعنی اولاً و بالذات تعلق به نفس دارد و ثانیاً و بالتبع با انفعالات بدنی مقارن می شود و فی المثل همان طور که نساجی و بناء و امثال آنان آلات متعدد و وسایل مختلف در صنایع خود به کار می برند نفس نیز اعضای بدن خود را به همان ترتیب و به همان منظور استعمال می کند^۲ .

۲ - آیا نفس صورت بدن است؟ - ارسطو جوهر را بر چند قسم می داند : ۱ - جوهر اول یعنی شیء فردی قائم به ذات که از ترکیب ماده و صورت پدید می آید . ۲ - جوهر دوم یعنی صورت که مبدأ تعیین بخش ماده است . ۳ - ماده به آن اعتبار که حامل و محل صورت است . اما نفس ، که به عقیده ارسطو از مقوله جوهر است ، نه جوهر به معنی اول آن و نه جوهر به معنی ماده می تواند بود ؛ بلکه جوهر به معنی دوم آن یعنی صورت است که تعلق آن به جسم که به منزله ماده است موجب تحقق جوهر اول یعنی موجود ذی حیات می شود^۳ . و آنجا که ارسطو در تعریف مشهور خود نفس را کمال جسم طبیعی آلی می خواند کمال را مترادف با فعلیت که آن نیز به معنی صورت

۱ - ص ۲۴ همین کتاب و درباره نفس ۴۰۸ ب ۵ - ۱۷

۲ - ص ۲۷۵ همین کتاب

۳ - رجوع شود به ص ۳۱ همین کتاب

است می‌گیرد و صریح بیان او حاکی از این است که نفس صورت است و صورت کمال^۱. اما به نظر ابن‌سینا نفس، اگرچه کمال جسم است، صورت آن نیست، مگر اینکه صورت را به معنی کمال اصطلاح کنیم. و به هر تعبیر کمال در این مورد عبارت از معنائی است که معنای نامحدود نا متعینی که هیچ گونه تحصلی ندارد به وسیله آن محدود و محصل می‌شود، و به عبارت دیگر، جنس با انضمام بدان نوع می‌گردد. بدین ترتیب کمال اعم از صورت است، زیرا که در مورد صورت شرط آن است که منطبع در ماده باشد و حال آنکه کمال ممکن است در ماده منطبع یا از آن مفارق باشد و همین قدر که موجب تحصیل و تحقق معنی مبهم جنسی و تعین آن به صورت نوع گردید کمالیت آن ثابت است^۲.

۴ - ۱. مثله ارتباط در بین نفس و بدن. - از همین بیان که در فرق معنی کمال با معنی صورت در نظر ابن‌سینا به عمل آمد روشن می‌شود که چرا و چگونه امثاله این ارتباط در اقوال ابن‌سینا چنان اختیار شده است که تغایر آنها و تصرف یکی را در دیگری برساند. چنانکه نسبت نفس به بدن مثل نسبت کارگر به ابزار یا مثل نسبت پادشاه به کشور یا مثل نسبت ناخدا به کشتی یا مثل نسبت مرغ به آشیانه آمده است^۳ و حال آنکه ارسطو به صراحت می‌گوید که: «معلوم نیست که به همان ترتیبی که ملاح کمال کشتی است نفس نیز کمال بدن باشد»^۴.

نفس و حیات. - به عقیده ارسطو حیات بالقوه جسم طبیعی چون فعلیت یا بد یعنی به مرحله اولیه کمال برسد نفس آن جسم تحقق می‌پذیرد. بدین ترتیب تفاوتی در بین حیات بالفعل و نفس مشهود نمی‌شود، و در واقع نسبت نفس به موجود زنده‌ای که دارای آن است مانند نسبت برندگی بدتیر یا بینائی به چشم است. البته در این مرحله

۱ - درباره نفس ۴۱۲ الف ۲۱

۲ - رجوع شود به ص ۲۷۹ همین کتاب

۳ - ص ۳۱۴ همین کتاب

۴ - درباره نفس ۴۱۳ الف ۸

از فعلیت هنوز قوای نفس به کار نیفتاده بلکه در حال سکوت مانده است ، و چون این قوا به کار آغاز در مرحله دوم از فعلیت حیات ، یا کمال ثانی موجود زنده ، پدید می آید^۱ . اما به عقیده ابن سینا کمال اول مبدأ صدور افعال و آثار و کمال دوم خود این افعال و آثار است . پس اگر ابن سینا نفس را کمال اول جسم ذی حیوة می داند بدین معنی است که حیات را از آثار نفس و نفس را مبدأ این اثر می شمارد و چنین مبدأ ی غیر از خود حیات است ، چنانکه نا خدا که مبدأ حرکت کشتی است نسبت به کشتی چنین است . چه ، اگر از حیات جدا نباشد مانع از این نخواهد بود که مبدأ دیگری مقدم بر آن باشد ، و در این صورت همین مبدأ کمال اول یا مبدأ اول خواهد بود^۲ ، زیرا که کمال اول کمالی است که اقدام بر کمالات دیگر برای شیئی حاصل شود^۳ . بدین ترتیب بار دیگر بینونت نفس با جسم ذی حیوة در فلسفه ابن سینا بر خلاف رأی ارسطو و به ثبوت می رسد .

۶- جوهریت نفس . - ارسطو می گوید : « نفس جوهر است بدین معنی که صورت برای جسم طبیعی آلی است » و نیز می گوید : « نفس جوهری است به معنی صورت ... »^۴ اما به نظر ابن سینا اگر نفس قائم در موضوع باشد ، یعنی جزئی از شیئی که مرکب از موضوع نفس و خود نفس است به شمار آید ، جوهر نیست . حتی کمالیت نفس نیز ، چون کمال اعم از این است که واقع در موضوع یا خارج از موضوع باشد ، مستلزم جوهریت آن نیست ؛ بلکه موجب جوهریت آن قوام بدن بدان است ، بدین معنی که ماهیت جسم آلی و نوعیت آن بدون تعلق نفس محصل و متحقق نیست تا بتوان این جسم را به منزله موضوع برای نفس دانست ، و بدین ترتیب سلب جوهریت از نفس کرد . پس نفس جوهر به معنی صورت نیست تا مستلزم انطباع در بدن باشد ،

۱ - ص ۲۹ همین کتاب

۲ - ص ۲۸۳ همین کتاب

۳ - در باره نفس ۱۲ ب ۴

۴ - ص ۳۱ و ۳۲ همین کتاب

و بهتر این است که نفس را خود قسم خاصی از جوهر بشماریم که در عین مفارقت از جسم علاقه‌ئی از قبیل تصرف و تحریک نسبت بدان دارد^۱

۷ - نفس و «من». - در نظر ارسطو که قائل به اتحاد نفس و بدن است نفس انسان نیست که «من» او را تشکیل می‌دهد، و بدن انسان مثل سایر اشیاء محسوس جنبه خارجی نسبت بدو ندارد. بنا بر این عقیده‌ی دکارت که نفس را اولین امر یقینی برای انسان می‌داند، و حتی بدن راشیء بعدی می‌شمارد و تعقل آن را مشروط به تعقل نفس می‌انگارد، به نظر ارسطو صحیح نمی‌تواند بود^۲. و لیکن منظور ابن سینا از نفس همان است که شخص از آن به خویشتن تعبیر می‌کند و چون «من» می‌گوید بدان اشاره می‌کند، و بی آنکه به هیچ کدام از اعضای بدن خود توجه یا بد افعال و آثار خویش را به همان «من» منسوب می‌دارد، و برای افاده آن در اشخاص دیگر کلمه «تو» را به کار می‌برد^۳. بدین ترتیب ابن سینا به دکارت نزدیکتر از ارسطو می‌شود، و علت این قرابت اشتراك این دو تن در اعتقاد به مجرد نفس و استقلال کامل آن نسبت به بدن است^۴.

۸ - معقول مغرق. - به نظر ارسطو کلیات جز در قالب جزئیات و معانی معقول جز در اشیاء محسوس وجود ندارد، و این عقیده یکی از ممیزات فلسفه ارسطو و وجه تغایر اصلی آن با فلسفه افلاطون است^۵. و لیکن ابن سینا صور معقول را به دو قسم

۱ - ص ۲۸۵-۲۸۸ همین کتاب و ص ۶۰ از جلد اول الهیات شفا چاپ مصر

۲ - ص ۲۶ همین کتاب به نقل از هاملن

۳ - ص ۲۸۹ همین کتاب

۴ - و شاید بتوان وجه تشابه دیگری را نیز در این مورد به یاد آورد و آن عبارت از اعتقاد هر دو حکیم به روح بخاری برای تبیین ارتباط این دو جوهر مستقل یعنی نفس و بدن به یکدیگر است، و حال آنکه در مذهب ارسطو که قائل به تلازم نفس و بدن است موردی برای چنین فرضی نیست.

۵ - ولو مداومت در این عقیده در همه موارد برای ارسطو ممکن نباشد و او را ناگزیر گرفتار تناقضاتی سازد.

تقسیم می‌کند، قسمی از آنها را بالذات مجرد دو مفارق از ماده می‌داند و قسم دیگر را ملفوف به لواحق مادی و مقارن با عوارض حسی می‌شمارد، و به همین سبب محتاج این می‌داند که عقل آنها را از ماده مجرد سازد^۱.

۹- صور معقول و تصاویر مخیل- ارسطو به سبب همان عقیده ناچار

می‌بایست قائل بدین شود که صور معقول را باید از تصاویر محسوس و مخیل به دست آورد، به طوری که در مذهب او نفس هیچ گاه نمی‌تواند بدون استمداد از احساس و تخیل به تعقل پردازد. و چنانکه دیدیم این عقیده چون بارئوس عقاید فلسفی او منافات داشت ناچار ایجاب تزلزل و اضطراب در بعضی از اقوال او می‌کرد، زیرا که از یک طرف می‌بایست صورت عقلی را با صورت خیالی و حسی تبیین کند، و از طرف دیگر قائل بدین باشد که هیچ شیئی را نمی‌توان باشیئی که در رتبهٔ مادون آن قرار دارد صورت پذیر ساخت. و نیز از یک طرف معقول بالفعل را از معقولات بالقوه‌ای که در محسوسات مندرج است استخراج کند، و از طرف دیگر قائل بدین باشد که هیچ شیء بالقوه را نمی‌توان جز با تأثیر شیئی که به ذات خود بالفعل است از قوه به فعل درآورد^۲. اما ابن سینا تصریح می‌کند که عقل نظری یا نفس ناطقهٔ انسانی همواره صور کلی و معقول را از آنچه در رتبهٔ مافوق او واقع است اخذ می‌کند و مطالعه در تصاویر حسی و خیالی، اگر چه نفس را برای قبول صور کلی و عقلی آماده می‌کند، عین این صور از تخیله به عاقله انتقال نمی‌یابد، بلکه بر اثر تهییؤ و استعدادی که احساس و تخیل در نفس به وجود می‌آورد صور مجرد مفارق از عالم غیر محسوس در آن منطبق می‌شود^۳.

۱۰- اقسام یا مراتب عقل- ارسطو تنها به دو عقل که یکی منفعل و دیگری

فاعل است قائل شده و حتی در ذکر عقل دوم به اشاره اکتفا کرده و نامی هم بر آن ننهاد

۱- ص ۳۰۳ - ۳۰۴ همین کتاب

۲- ص ۱۴۱ همین کتاب

۳- ص ۳۲۶ - ۳۲۷ همین کتاب.

بود^۱. اما ابن سینا از پنج عقل نام می برد که غیر از عقل هیولانی و عقل فعال عبارتند از عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد. منشأ ظهور این عقول سه گانه و سبب انضمام آنها به دو عقل ارسطویی، علاوه بر اینکه زمینه فرین به ابهام در آراء خود ارسطو داشته^۲، اقوال اسکندر افرویدی و آراء کندی و فارابی بوده که شرح هر کدام از آنها در موقع خود آمده است.

۱۱- عقل هیولانی. - ارسطو در مورد عقل قابل یا منفعل یا ممکن که مطابق با همان عقل هیولانی است از یک طرف گفته بود که این عقل برای اینکه بتواند صور معقولات را بپذیرد باید خود آن عاری از هر گونه صورتی باشد، و از طرف دیگر آن را فاقد مخالطت با ماده و عاری از هر گونه آلات جسمانی شمرده و تشبیه به لوح سفیدی کرده بود که چیزی بر آن نوشته نباشد^۳. این قول و این تشبیه به طوری که گفتیم^۴ قابل آن بود که به دو قسم تأویل شود:

تأویل ثا و فرسطس حاکی از این بود که عقل منفعل چون از لحاظ خود آن در نظر گرفته شود وجود مستقل و متعینی است ولیکن نسبت به معقولات قودا است که هنوز فعلیت نیافته است، چنانکه لوح، اگرچه نسبت بدانچه باید بر روی آن نوشت استعداد محض است، خود وجود مشخص و معینی دارد. اما تأویل اسکندر افرویدی حاکی از این بود که عقل منفعل اصلاً و مطلقاً هیچ گونه تعین و تحصلی ندارد و در حکم قابلیت محض و استعداد صرف است، و به همین سبب قابل تشبیه به هیولای اولی و قابل تسمیه به عقل هیولانی است، پس تشبیه ارسطو را باید بدین صورت دریافت که عقل مانند آن چیزی است که هنوز بر لوح ننوشته اند، و قابل این است که بر آن نوشته شود. چنانکه

۱- درباره نفس فصل ۵ از کتاب ۳ و حواشی متعلقه.

۲- ص ۷۹ همین کتاب.

۳- ص ۸۷ همین کتاب

۴- ص ۱۱۴ - ۱۱۵ همین کتاب

در جای خود دیدیم ابونصر فارابی متمایل به نظر اسکندر بود^۱، و لیکن ابوعلی سینا به شدت بر اسکندر حمله آورد^۲ و عقل هیولانی را همان نفس ناطقه^۳ انسانی در مرحله‌ای که هنوز بالفعل به ادراک معقولات موفق نیامده است دانست و به همین سبب نه تنها تعین بلکه جوهریت برای آن قائل شد.

۱۲- علم نفس به خود .. به نظر ارسطو عقل منفعل برای اینکه خود معقول شود برخلاف معقولات دیگر مستقیماً تحت تأثیر عقل فعال از قوه به فعل در نمی آید، بلکه، به طور غیر مستقیم معقول می گردد، یعنی چون معقولات دیگر فعلیت جست و بعد از فعلیت با عقل ممکن اتحاد یافت در همان حال که نسبت بدین معقولات علم حاصل می شود علم به خود عقل نیز به واسطه آنها و به سبب اتحاد آنها با عقل پدید می آید^۳. اظهار این نظر، اگرچه به عقیده بعضی از مفسران حاکی از اعتقاد ارسطو به وحدت عقل منفعل با عقل فعال است، به عقیده بعضی دیگر دال بر این است که عقل منفعل یا عقل هیولانی، قبل از اینکه معقولات را تعقل کند، هیچ گونه فعلیت و ماهیتی ندارد تا معقول شود. در واقع با قبول معقولات و ادراک کلیات از طریق تصاویر حسی و خیالی است که تعینی برای آن پدید می آید، و به همین سبب شعور عقل نسبت به خود آن بدون اینکه ادراک اموری در خارج از خود آن حاصل شده باشد صورت پذیر نیست.

اما به نظر ابن سینا عقل یا نفس ناطقه، حتی در مرحله هیولانی خود که هیچ گونه ادراکی از خارج به دست نیاورده است، به هیچ وجه و در هیچ حال از علم به ذات خود عاری نیست، حتی اگر بالفرض از ادراک همه اشیاء ممنوع و یا غافل باشد باز به

۱- ص ۲۴۲ همین کتاب

۲- رجوع شود به تعلیقات ابن سینا بر کتاب نفس ارسطو

۳- رجوع شود به ص ۹۰ همین کتاب.

خود علم دارد^۱. البته چنین نظری را جز با اعتقاد به جوهریت و استقلال و مجرد عقل نمی توان داشت همان طور که دکارت نیز به سبب همین اعتقاد نظری مشابه با همین نظر درباره علم نفس به خود حاصل کرده است.

۱۳- اتحاد عقل و معقول .. ارسطو قائل بدین است که عقل قبل از اینکه

بپندیشد هیچ گونه صورتی ندارد، اما بعد از اینکه معقولی را اندیشید صورت همین معقول را به خود می گیرد، به عبارت دیگر عقل چون با عمل تعقل فعلیت یافت با معقول متحد می شود^۲. منتهی این معنی نیز در آراء او مضمّن بود که وحدت عقل و معقول ناشی از تجردی است که این هر دو شیء در ضمن عمل تعقل به دست می آورد. به همین سبب بعضی از محققان جدید^۳ نتیجه گرفته اند که به اقتضای رأی ارسطو اگر شیء عاقل مجرد محض باشد اتحاد عقل و معقول اتحاد جوهری است، ولیکن در وجود انسان که جوهر نفسانی او منطبق در ماده است اتحاد جوهری در بین عقل و معقول خاصه در بین عاقل و معقول پدید نمی آید^۴. مفاد رأی ابن سینا در مورد این مسأله آن بود که چون دو شیء مختلف با دو صورت مختلف نمی تواند به صورت شیء واحد در آید و عقل هیولانی خود شیء محصلی است که بالذات صورتی معین دارد نمی توان گفت که با معقول متحد می شود. پس آنچه مانع اعتقاد ابن سینا به اتحاد عاقل و معقول شده همان بوده است که موجب اعتقاد ارسطو بدین معنی گردیده است، و آن اینکه چون نظر ارسطو حاکی از این بود که عقل هیولانی هیچ گونه صورتی ندارد، بلکه صورت خود را با قبول معقول به دست می آورد، ناگزیر می بایست اتحاد عقل و معقول را در ضمن عمل تعقل بپذیرد، و یا لا اقل قول او قابل تأویل

۱- ص ۲۸۸ تا ۲۹۱ همین کتاب.

۲- ص ۱۱۰ همین کتاب.

۳- ص ۱۱۰ همین کتاب.

۴- ص ۱۱۰ همین کتاب.

بدین رأی باشد تا مفسری مانند اسکندر افرویدی که در سلب تحصیل از عقل هیولانی تا آنجا پیش رفته که تقریباً آن را معدوم دانسته است عقل را در معقول از هر جهت مستهملک شمارد^۱. اما در مقابل او ابن سینا، چون قائل بدو وجود جوهری نفس ناطقه در همه مراحل آن حتی در مرحله عقل هیولانی است، البته نمی‌تواند انحلال آن را در صورت معقول بپذیرد، چنانکه خود ارسطو نیز به يك اعتبار چنین نخواستہ بود، و ناچار ابن سینا اصحاب این عقیده را تخطئه و ترذیل می‌کند^۲.

۱۴- عقل فعال.. اعتقاد به عقل فعال در فلسفه ارسطو از این جهت لازم آمده بود که اوصویر معقول را برخلاف فلسفه افلاطون دارای وجود مستقل بالفعل نمی‌دانست تا ادراك آن‌ها مستقیماً امکان‌پذیر باشد. به همین سبب عاملی که آن‌ها را از وجود بالقوه خود در اشیاء محسوس خارج سازد و به مقام فعلیت درآورد لازم می‌آمد، و این عامل را تشبیه به نور می‌کرد که وسیله‌ای برای ادراك الوان است^۳. اما اختصار و ابهام کلام ارسطو درباره این عقل موجب آن شد که در بین مفسران آثار او اقسام اختلافات در این باب به میان آید و به خلاصه‌ای از این اختلافات در موقع خود اشاره گردید^۴. ابن سینا یکی از این مفسران است که بر طبق اصول عقاید خود سعی در حل این مشکلات کرده و بدین نتیجه رسیده است که: اولاً عقل فعال غیر از عقل هیولانی و غیر از سایر مراتب عقل انسانی است و خارج از وجود افراد انسانی قرار دارد، ثانیاً جزء عقول عشره مفارقه و در مرحله دهم از این عقول و مدیر عالم واقع در تحت قمر است، ثالثاً دارای جنبه کلی است یعنی عقل واحدی بیش نیست که نسبت آن به همه عقول آحاد نوع انسان یکسان است، رابعاً نه تنها افاضه صور معقول را به عقول انسانی، بلکه افاضه صور

۱- ص ۲۰۰ همین کتاب.

۲- ص ۳۳۲ همین کتاب.

۳- ص ۸۹ همین کتاب.

۴- ص ۸۹ به بعد از همین کتاب.

تمام اشیاء را بدانها، می‌کند، به عبارت دیگر واهب صور است، خامساً عقل انسانی صور اشیاء را خود به اتکاء قوای سفلی از قبیل احساس و تخیل از مواد آنها انتزاع نمی‌کند، بلکه این قوا استعدادی در آن پدید می‌آورد تا توجه و اتصال به عقل فعال حاصل‌کند، و از این منبع آن صور به عقل افاضه گردد^۱. این جمله مقتضی آن است که تشبیه عقل فعال به نور چنانکه در کتاب ارسطو آمده بود در آثار ابن سینا اندکی تغییر پذیرد و تشبیه به خورشید شود که دارای وجود جوهری قائم به ذات و منبع نور و فیض و اشراق است.^۲

۱۵- بقاء نفس.- از جمله موارد ابهام در فلسفه ارسطو بقای نفس بود. یعنی ارسطو به صراحت معین نساخته بود که آیا نفس انسان با فنای بدن فانی می‌شود یا از بقاء و خلود برخوردار است. نفس به طور کلی چون صورت بدن است در فنای آن با فنای بدن شکی نیست، اما عقل را به عقیده ارسطو حکم دیگری است. بر فرض اینکه عقل باقی باشد یا عقل هر کدام از افراد انسان با حفظ تشخص خود باقی است یا آنچه به جای می‌ماند جنبه کلی و نامتشخص دارد. و آیا عقل بالقوه نیز باقی است یا فقط عقل بالفعل و به عبارت دیگر عقل فعال از خلود برخوردار است؟^۳ اما ابن سینا نفس انسان را به صراحت تمام باقی دانسته و حتی همه مباحث را در باره نفس مقدمه‌ای برای اثبات بقای آن قرار داده است. و گویا بتوان گفت که همه کتب و رسائل او که موضوع خاص آنها بحث در باره نفس است به قصد اثبات معاد یعنی بقای نفس تحریر یافته است. و چون عقل فعال در نظر او مفارق از افراد است اثبات خلود را در حق عقل هیولانی و یا به عبارت دیگر در حق جوهر نفس ناطقه آورده و تشخص عقول یا نفوس افراد انسان را بعد از زوال بدن محرز و مسلم شمرده است.^۴

۱- رجوع شود به ص ۳۲۶-۳۲۷ همین کتاب.

۲- رجوع شود به ص ۳۲۶ همین کتاب.

۳- رجوع شود به ص ۱۲۸ به بعد از همین کتاب.

۴- ص ۳۳۸ به بعد از همین کتاب.

۳- سعی در ذکر علل اختلاف رأی ارسطو و ابن سینا در باره نفس و عقل

عواملی را که می‌توان در افکار ابن سینا و ظهور حکمت خاص او مؤثر دانست عبارت است از:

- ۱- آراء فلسفی یونانی .
 - ۲- معتقدات دینی اسلامی .
 - ۳- تمایل ضمنی به عرفان و اشراق .
 - ۴- دهای شخصی و ابداع فلسفی .
- اینک نظراجمالی به سهم هر کدام از این عوامل در تکوین آراء او راجع به نفس و عقل:

۱- آراء فلسفی یونانی .. نگارنده بحث راجع به کیفیت انتقال این عقاید را به عالم اسلامی خارج از موضوع خاص این کتاب می‌داند، و بحثی را که در بعضی از فصول این کتاب راجع به چگونگی سیر عقاید در باره نفس از ارسطو تا ابن سینا به عمل آورده و در ضمن آن در ذکر اسماء و آراء اشخاصی که وسائط این انتقال بوده‌اند کوشیده است، علی‌العجاله، کافی می‌شمارد.

آنچه مسلم است از حکمای یونان کسی که اسلامیان با مذهب او آشنائی یافتند و اقوال او را سند مسلم حکمت دانستند ارسطو بود. مقبولیت او لااقل بر حسب ظاهر افلاطون را در پرده اختفاء گذاشت. خواه بدان سبب که آثار منقول از یونانی به عربی بیشتر تعلق به ارسطو داشت، خواه از آن روی که بعضی از کتب افلاطونیان جدید بدخطا به ارسطو انتساب یافت، خواه بدان دلیل که صاحب نظران شرق تألیف و توفیق مذهب حکیمین و رفع تعارض از اقوال آن‌دورا میسر پنداشتند، و فی‌المثل، فارابی رساله‌ای در این باره پرداخت، خواه از آن راه که مشرب استدلالی آنان با کتب ارسطو الفت بیشتر توانست گرفت، و فی‌المثل، ابن سینا به تحقیر جنبه ذوقی و شعری آثار افلاطون و منافات

آن با شئون حکماء تصریح کرد، و خواه به علل و اسباب دیگر که شرح آنها خارج از حوصله این مختصر است.

اما از چه راه اختلافانی در آراء ابن سینا نسبت به اقوال ارسطو با وجود تصدیق ابن سینا به سندیت و اعتبار اقوال او پدید آمد. در آنچه مربوط به مبحث نفس و عقل است باید گفت که:

الف- ارسطو در مورد عقل، یا به عبارت دیگر در مورد نفس ناطقه انسانی، همه مطالب را به نحوی قاطع و محکم حل نکرده و بسی از نکات را مؤول و مبهم گذاشته بود. بنابراین جای آن بود که حکمائی از محل مختلف در تأویل آنها چنانکه خود می خواهند و می اندیشند سخن گویند، و بدین ترتیب هر کدام با وجود اقرار به تبعیت خود از ارسطو وجهی را که بیشتر مطابق با مطلوب خود می دانند برگزینند و بادیگران در این باره اختلاف یا بند. ما چون در فصلی مخصوص این موارد تشابه را مذکور داشته و در فصول متعدد کسانی را که از وجوه مختلف به تأویل آنها پرداخته اند، و هم چنین وجه مختار ابن سینا را درباره هر کدام از آنها، بیان داشته ایم محتاج تکرار آنها نیستیم. همین قدر می توانیم گفت که اگر این مبهمات در فکر ارسطو یا در طرز بیان او نمی بود و، فی المثل، اگر ارسطو به صراحت معلوم می داشت که قائل به بقی نفس ناطقه انسان است یا نیست، و یا معنی جنبه الهی عقل را در اقوال خود مبهم نمی گذاشت، وضع مذهب ابن سینا در مقابل فلسفه او صورت حالی را نداشت. یا یکسره از ارسطو می گسست و یا شاید بیشتر از اینها بدو عقاید او می پیوست.

ب- عبور افکار ارسطو از مجاری متعدد و متوالی و تغییراتی که تفاسیر مختلف در اصول این افکار پدید آورد و ترکیب آنها با عناصر فکری دیگر و تحولی که سیر زمان در معانی خاص اقوال او حاصل کرد و خطیئاتی که در خلط و تلفیق کتب او با آثار دیگران ارتکاب شد، و اینها همه را تا حدود وسع و طاقت در اوراق این کتاب آوردیم،

ناچار موجب این می شد که این افکار در حین وصول به ابن سینا متفاوت با آن باشد که در حین صدور از ارسطو بود. و باز می توان گفت که اگر ابن سینا کتب ارسطو را بی آنکه واقف به آراء مفسران و فیلسوفانی از قبیل اسکندر و سیمپلیکیوس و ثامسطیوس و کندی و فارابی باشد می خواند و درمی یافت آراء او در باره نفس و عقل یا حکومت او راجع به ارسطو جز آن می بود که اکنون از کتب او مستفاد است. فی المثل اگر اقوال اسکندر افرویدی راجع به تعداد عقول و آراء فارابی بر مبنای همین اقوال به دست ابن سینا نمی رسید مراتب خمسۀ عقل، که ذکر از آنها بدین ترتیب در کتب ارسطو نیامده است، در آثار ابن سینا پدیدار نمی شد. و یا اگر عقل فعال بعد از عبور از مدارج آثار اسکندر و سیمپلیکیوس و یا مبلیکوس و کندی و فارابی به عالم بالا عروج نمی یافت و در دهمین مرتبه عقول مفارقه جای نمی گزید تقریباً مسلم بود که ابن سینا این رأی را در باره آن عقل مستقیماً از کتب خود ارسطو مأخوذ نمی توانست داشت. و قس علی هذا.

ج. ارسطو، برخلاف آنچه شاید خود ایرانیان می پنداشتند، در همه کتب و آثار خود یکسان در باره عقل و نفس و بدن و روابط آنها با یکدیگر سخن نگفته، بلکه، عقایدش در ادوار مختلف حیات در معرض تطور قرار گرفته است. چنانکه در فصلی مخصوص (فصل چهارم از بخش اول همین کتاب) گفته شد با اظهار عقایدی قریب به افکار افلاطون آغاز کرده و سرانجام به تصنیف آثاری در ذکر آراء مخصوص خود رسیده است. در طی این مسیر ابتدا حکیمی را که معتقد به روحانیت مطلقۀ نفس ناطقه و هبوط آن از عالم اعلی و اسارت و غربت آن در دیار اجسام است می شناسیم. آنگاه فیلسوفی را که قائل به ارتباط نفس و بدن و تفاعل و تعاضد آن دو با یکدیگر، با وجود مباینت و افتراق آنها از حیث جوهر، است می یابیم. سرانجام عالمی را که اقوال او حاکی از انطباع نفس در بدن و اتحاد و ملازمت آن دو با یکدیگر، به سمت دو جنبۀ صوری و مادی از شیء واحد، است و به سبب تعارض مفاد این اقوال با اصول حکمت او منتج به تشابه و ابهام می شود می بینیم. پیدا است که این آثار چون به نظر ابن سینا و کسانی مانند او که می خواهند آرائی در کمال ارتباط و انسجام از ارسطو باز نمایند می رسد آنان را می بایست به کوشش هائی از آن قبیل

که ابن سینا در تعلیقات و مباحثات به کار برده است و دارد تا دست به تأویل آنها ببرند ، و تا آنجا که ممکن است به رفع خلاف پردازند، و یا ناگزیر در مورد بعضی از آنها که تأویل و تلفیق میسر نبوده است ناگزیر از نقد و جرح باشند، و یا به ندرت بعضی از آنها را ترك و بعضی دیگر را اختیار کنند، و این جمله ناشی از همان عدم وقوف به تطور افکار ارسطو و تکامل آنها در ممر زمان از عهد شباب تا اواخر ایام عمر او بوده است. از شواهد ترجیح بعضی از آثار ارسطو بر بعضی دیگر قولی از ابن سینا را می توان دانست که در نخستین فقره از تعلیقات خود بر کتاب نفس ارسطو آورده و این کتاب را از حیث دقت براهین و لطف مذهب مادیون دیگر کتب او در اجزاء علم طبیعی شمرده است. و از قضا کتب طبیعی از آثار دوره ای، از حیات ارسطوست که حدفاصل عهد افلاطونی با عهد ظهور آراء مختصه اوست، و ناگزیر، به سبب وجه تمیز آراء او در این دوره از حیات راجع به روابط نفس و بدن، در نظر ابن سینا می بایست مرجح بر کتاب نفس باشد که در آن نفس از مقام علوی خود فرودمی آید و صورت بدن مادی می گردد. و به قول محققان آنچه از کتب ارسطو بیشتر از همه در تکوین آراء فلاسفه اسلام تأثیر بخشیده یکی همین کتاب طبیعت بوده است که به طوری که در بخش اول این رساله ذکر شد جزء آثار عهد دوم حیات ارسطوست، یعنی عهدی که در آن بدن را هنوز آلت نفس می دانسته است نه نفس را صورت بدن . و دیگر کتاب لام (لاندا) از ما بعد الطبیعه بوده است که مشتمل بر آرائی است که می توان عقول محرك افلاك را از آنها استنتاج کرد تا در مذهب اخلاف رابط نفس سفلی به عالم علوی باشد. پس فی المثل اگر ابن سینا نسبت بدن را به نفس مانند نسبت ابزار به کارگر یا نسبت آشیانه به مرغ یا نسبت کشور به پادشاه یا نسبت کشتی به ناخدا می داند جملگی حاکی از تعلق او به آثاری از ارسطوست که در عهد متوسط از حیات ابن حکیم تدوین یافته و این عهد به منزله معبری برای انتقال فکر افلاطونی به مذهب اختصاصی او راجع به عقل و نفس بوده است. ارسطو در آثار این دوره هنوز نفس را من حیث المجموع مجرد از بدن و قائم به خود می دانسته و به همین سبب می توانسته

است عقل را نیز قوه‌ای از جمله قوای نفس بداند، و یا اگر در بین شقوق مختلفی که آراء ارسطو در عهد اخیر حیات او قابل تأویل بدانها بود شقی را برگزیده است که تمایل به مذهب افلاطونی را تسهیل و تیسیر کند به سبب ارتباط و التیامی است که بر اثر این تأویلات در بین مفاد کتب مختلف او در این ادوار مختلف پدید می‌آید و یا به سبب توافقی است که در بین عقاید مفسران او و آثاری از فیلسوفان دیگر که با کتب اصلی او اختلاط یا به خطا به وی انتساب یافته است حاصل می‌شود و یا به سبب این است که تأویل اقوال ارسطو بر طبق آراء افلاطون افکار فلسفی ابن سینا را با معتقدات اسلامی او مطابقت می‌تواند داد.

۲- معتقدات دینی اسلامی... ابن سینا متدین به اسلام بود و معاد از اصول اسلام به شمار می‌آید. معاد جسمانی را به صریح قول خود قابل اثبات از طریق علم و عقل نمی‌دانست و تصدیق آن را موقوف به قبول نص کلام حق می‌شمرد. پس ناگزیر می‌بایست چنان کند که معاد روحانی به ثبوت رسد. در این راه رنج بسیار برده و کتابها تصنیف کرده است و چنانکه يك بار گفته شد بسیاری از کتابهای او راجع به نفس به قصد اثبات این عقیده نگارش یافته است، نه به قصد تحقیق اصل مسأله از جنبه علمی. قبول فلسفه ارسطو از حیث اصول او را بر آن می‌داشت که نفس را کمال جسم آلی بداند و کمال را در مراتب سفلی قابل مفارقت از ماده جسم بشمارد، یعنی به فنای نفس حیوانی با جسم آلی لا اقل در اوایل عمر خود تصریح نماید. اما برای حفظ معتقدات دینی نمی‌توانست آراء ارسطو را چنان تفسیر کند که مانند بعضی از مفسران فنای نفس انسانی، یا مانند بعضی دیگر عدم تشخیص آن را بعد از فنای بدن، استنتاج کند، و بدین ترتیب ثواب و عقاب اخروی را از اعتبار بیندازد. پس در ظهور فلسفه خاص او تأثیر عامل دینی را از نظر دور نمی‌توان گرفت. اما آیا می‌توان گفت که معتقدات دینی او جنبه عرفانی داشته یا او در اواخر ایام بدین جنبه تمایل یافته است؟

۳- راجع به تأثیر افکار عرفانی و ذوق اشراق در فلسفه ابن سینا بحث زیادی

رفته است بعضی از محققان او را در اواخر عمر متمایل بدین افکار دانسته و بعضی دیگر از همان بدایت حال ذوق عرفانی را در حکمت او مضمّن گرفته اند. و به هر صورت تحقیق این مطلب خارج از موضوع مقال ما و محتاج تألیف کتاب بل کتب دیگری است.

۴- توجه به همه این احوال و عوامل نمی تواند نظر اهل تحقیق را از تأثیر دهای شخصی ابن سینا و ابداع فکر خلاق او بازدارد. تأثیر شخص او از علل مهم افتراق مذهب وی در بعضی از مطالب با مذهب ارسطو در نظر هر کسی که به مقایسه آراء این دو تن می پردازد خواهد بود. و بطور کلی خطاست اگر بگوئیم که می توان افکار فیلسوفی را به عناصری تحلیل کرد و هر کدام از آنها را مولود قهری و الزامی یکی از علل تاریخی و عوامل خارجی دانست و از آنچه شخص آن فیلسوف به ابداع خود دریافته است غافل ماند، و شاید مناسب مقال چنان باشد که تعبیر مشائی به کار ببریم و گوئیم که اگر نیز مواد افکار هر فیلسوف مأخوذ از دیگران و معلول عوامل باشد صورت این افکار قابل تأویل به عوامل نیست، بلکه حاصل ابداع شخص او است و اگر چنین نباشد او را فیلسوف نمی توان نامید.

بخش چهارم

تحقیقی در تعلیقات ابن سینا

بر کتاب ارسطو «در باره نفس»

«مقدمه»

«التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس» یکی از آثار ابن سیناست که جزء مجموعه ارسطو عند العرب^۱ به اهتمام عبدالرحمن بدوی به سال ۱۹۴۷ در قاهره به طبع رسیده است. ناشر در مقدمه‌ای که براین کتاب نگاشته راجع به این تعلیقات گفته است که: «نہا یک نسخه از آن را در ضمن مجموعه خطی متعلق به دارالکتب المصریہ به دست آورده است، و چون از نسخه خطی دیگری به نام شرح کتاب النفس، که گویا به زبان فارسی دراستانبول موجود است، اطلاعی ندارد ارتباط آن را با نسخه کنونی تعلیقات نتوانست معلوم سازد. اما اهمیت تعلیقات به سبب ذکر آراء مشرقیین یعنی مشائین و بغدادیین از معاصران ابن سیناست که مقصود از آنان به درستی معلوم نیست. فقرات این تعلیقات در شرح قطعاتی از کتاب ارسطو در باره نفس و اشاره به آراء مشرقیین راجع به بعضی از مطالب آن کتاب است. مثلاً فقره الف از ص ۷۵ س ۵ - س ۷ فقره ح از ص ۷۵ س ۱۴ - س ۱۵ فقره ب از ص ۷۵ س ۸ - س ۱۳ فقره ۴۰۲ الف ۱ - ۴ از کتاب نفس است و فقره ۵ از ص ۷۵ س ۱۴ - س ۱۵ فقره ۴۰۲ الف ۲۱ - ۲۲ فقره د از ص ۷۵ س ۱۶ - س ۲۱ تعلیق عامی است که علی‌الخصوص به ۴۱۲ الف ۱۵ - ۲۵ فقره ۵ از ص ۷۵ س ۲۲ - ص ۷۶ س ۷۶ فقره ۴۱۳ الف ۳ - ۱۰ و فقره و از ص ۷۶ س ۴ - س ۷ فقره ۴۱۳ ب ۱۳ ارتباط دارد و بعد از نشر نسخه ترجمه قدیم عربی کتاب

نفس ارسطو که از وجود آن در استانبول اطلاع یافته‌ایم همه این فقرات را به قطعات آن کتاب ارجاع خواهیم کرد^۱ .

اما عبدالرحمن بدوی با وجود وعده‌ای که داده و با وجود اینکه شماره سطور را در صفحاتی از کتاب ارسطو عند العرب که اختصاص به طبع تعلیقات دارد مذکور داشته است تا ارجاع آنها به قطعات کتاب نفس آسان باشد^۲ و با وجود طبع و نشر نسخه ترجمه اسحق بن حنین از کتاب نفس به این وعده وفا نکرده است . حقیر در این موقع که ترجمه کتاب نفس را به فارسی عرضه داشته و کتاب حاضر را در شرح آراء ارسطو و مشائین دیگر خاصه ابن سینا نگاشته است کوشش در ارجاع فقرات به نصوص ارسطو و ذکر مطالبی در باره بعضی از افادات وارده در آن را مفید می‌شمارد و درج چند نکته را در مدخل این مبحث لازم می‌داند :

۱ - بر عکس رأی عبدالرحمن بدوی که در سطور منقوله بعضی از فقرات را به مواضع متفرقه از کتاب نفس ارسطو ارجاع کرده حقیر را عقیده بر این است که تعلیقات رامی‌توان به قطعاتی از کتاب نفس بر حسب تقدم ذکر آنها در همین کتاب به طور مرتب از بدو تا ختم آن مربوط داشت و وجه این ادعا به موقع در ذکر هر کدام از فقرات خواهد آمد .

۲ - اسلوب درج مطالب این است که ابتدا به قطعه‌ای از کتاب ارسطو از روی صفحات و سطور وارده در حواشی ترجمه فارسی که به تبع نسخه منتشره بکر^۳ است اشاره، و آنگاه تعلیقه ابن سینا بر این قطعه از روی علامت مندرج در کتاب ارسطو عند العرب و سطور صفحه آن کتاب تعیین شده است . و در مورد بعضی از فقرات به به ذکر اختلاف نسخه ترجمه قدیم عربی با ترجمه فارسی خودمان که منقول از ترجمه فرانسوی است مبادرت گردیده، و بالاخره در مواردی که لازم آمده توضیحاتی راجع به شرح مقصود ابن سینا و تطبیق آن با مفاد کلام ارسطو داده شده است . و برای سهولت

۱ - ص ۳۳ تا ۳۵ از مقدمه جزء اول ارسطو عند العرب

۲ - ح ۱ از ص ۳۵ مقدمه کتاب .

Bekker - 3

امر از آغاز تا انجام تعلیقات به ترتیب با اعداد متوالی تعدید گردیده است .
 ۳ - این فقرات را استاد ما آقای دکتر یحیی مهدوی جزئی از بقایای کتاب
 عظیم «انصاف» که اصل آن در یکی از هزایم از میان رفته است می داند و اشاره می فرماید
 که: «در سאלه سرگذشت نسخه او نیورسیت ۴۷۵۵ تصریح شده است: شرحه لکتاب النفس
 لارسطو و یقال انه من الانصاف»^۱



چون در این مقال و در اوراق آئیه اشاره به ترجمه قدیم عربی از کتاب ارسطو
 درباره نفس مکرر شده، و هم چنین در ذیل ترجمه فارسی این کتاب که اخیراً از طبع
 خارج شده^۲ تطبیقی از بعضی از فقرات ترجمه قدیم عربی با این ترجمه گردیده است،
 در اینجا لازم می بیند که ملاحظاتی را جع به این ترجمه به اختصار در این مقام مذکور
 شود تا در ضمن آن فوایدی نیز راجع به تعلیقات ابن سینا حاصل آید.
 این ترجمه را نیز چنانکه اشاره شد عبدالرحمن بدوی طبع و تصحیح کرده
 و در مقدمه خود شرحی راجع بدان آورده است که خلاصه قسمتی از آن به فارسی
 چنین است :

«مترجم کتاب از یونانی به سریانی حنین بن اسحق و مترجم آن به عربی پسر
 او اسحق بن حنین متوفی به سال ۲۹۶ هجری بوده است . ابن الندیم در فهرست خود
 گفته است که الکلام علی کتاب النفس سه مقاله است که حنین جمله آن هارا به
 سریانی و اسحق به عربی نقل کرده است. اسحق دو ترجمه از این مقالات به عربی نموده
 زیرا که ترجمه اول او فاقد جزء قلیلی از آن بوده و در ترجمه دوم همه کتاب را به
 عربی در آورده است... و خود او نیز در این باره می گوید که نخست از نسخه نا معتبری
 ترجمه خود را به عمل آوردم و پس از سی سال چون نسخه بسیار خوبی به دست آوردم

۱- فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا ص ۴۹

۲- ترجمه نگارنده کتاب حاضر در جزء سلسله انتشارات دانشگاه تهران.

ترجمه نخستین را با این نسخه مقابله کردم. از این شرح نمی توان معلوم داشت که ترجمه اسحق از اصل یونانی بوده یا از ترجمه آن به سریانی که پدر او به عمل آورده استفاده کرده است. اما آنچه از این قول مستفاد می شود این است که ترجمه نخستین ناتمام بوده و مؤید این قول اولاً اشاره ایست که در حاشیه نسخه تعلیقات ابن سینا در کتاب نفس که جزء مجموعه ارسطو عند العرب^۱ آمده است. مفاد آن این است که ترجمه اسحق بن حنین تا اینجا یعنی تا سطر ۷ از ص ۴۳۳ الف که پایان فصل نهم از مقاله سوم است بوده و از این پس ترجمه دیگری است که مفسر اصلاحات زیادی در آن به عمل آورده است.

ثانیاً مطلبی است که در ترجمه عبری کتاب که از روی همین ترجمه عربی به قلم سرخیابن اسحق بن شیا لئیل به سال ۱۲۸۴ در شهر رم به عمل آمده در اواسط مقاله سوم مذکور شده است و مفاد آن اینکه مابقی کتاب تتمه ترجمه اسحق بن حنین از ترجمه ابی (علی) عیسی بن اسحق از سریانی به عربی است... اشکالی که وارد می شود این است که اگر ترجمه دوم اسحق بن حنین چنانکه ابن الندیم نقل کرده بهتر از ترجمه اول او بوده است چرا ترجمه اول او مدتی مدید بعد از وفات مترجم هم چنان مورد استفاده بوده تا آنجا که ابن سینا نیز در تعلیقات خود بیش از ۱۲۰ سال بعد از وفات مترجم از همین نسخه ناتمام استفاده کرده و مابقی آن را از ترجمه شخص دیگری آورده است و مترجم عبری قریب ۴۰۰ سال بعد از وفات مترجم عربی ترجمه ناقص اول او را مأخذ کار خود قرار داده و تتمه آن را از ترجمه ابوعلی عیسی بن اسحق زرعه مستفید شده است؟ وانگهی نسخه کنونی ترجمه عربی ترجمه کاملی است که هیچ کدام از اجزاء کتاب را فاقد نیست و به صراحت به اسحق بن حنین منسوب گردیده و در هیچ قسمتی از آن اشاره ای به اینکه تکمله کتاب از ترجمه شخص دیگری نقل شده باشد نشده است و در بین ما قبل و ما بعد فقره مذکوره یعنی سطر ۷ از ص ۴۳۳ الف اختلافی در اسلوب مشهود نیست و ترجمه کتاب

نیز با وجود تحریفات نساخ خوب و دقیق است، به همین سبب می توان احتمال داد که این همان ترجمه دوم اسحق بن حنین است که دقیق تر از ترجمه اول و مشتمل بر همه اجزاء کتاب است.^۱

اما حقیر بعد از مطالعه تعلیقات ابن سینا بر کتاب نفس و مقایسه فقراتی از کتاب که در این تعلیقات بدانها اشاره شده است با ترجمه فرانسوی و ترجمه عربی موجود بدین نتیجه رسید که ترجمه ای که ابن سینا از این کتاب در دست داشته تا همان فقره مذکور، یعنی س ۷ از ص ۴۳۳ الف، غیر از نسخه کنونی ترجمه عربی بوده است. زیرا که در بعضی از موارد مفاد فقرات منقول در تعلیقات با مفاد آنها چنانکه در ترجمه حاضر آمده است اختلاف دارد و اغلب صحیح تر و با اصل یونانی مطابق تر است. اما در قسمتی که بعد از این فقره واقع است خلاف این معنی مشهود است، یعنی آثار تطابق نسخه ابن سینا را با نسخه حاضر می توان دریافت، و برای شرح این فقرات به اوراق آتیه که مصروف بحث درباره تعلیقات است رجوع باید کرد. به همین سبب عقیده دارد که نسخه ای که ابن سینا در اختیار داشته تا سطر ۷ از ص ۴۳۳ الف نسخه ای از ترجمه دوم اسحق بن حنین بوده که به شهادت ابن الندیم بهتر و دقیق تر از ترجمه اول است که مشتمل بر نقائص و اغلاط زیادی است. و برخلاف آنچه عبدالرحمن بدوی حکم کرده به استناد فقراتی که بدانها اشاره خواهد شد اختلاف در صحت ترجمه در ما قبل و ما بعد فقره مذکور به خوبی پدیدار است. اما راجع به نسخه ای از تئمه کتاب که ابن سینا در دست داشته است می توان دو احتمال داد:

۱- اسحق بن حنین در ترجمه دوم خود نیز از همان فقره مذکور تجاوز نکرده است و چنانکه در نقل قول ابن الندیم از وی آمده فقط به مقابله ترجمه نامم سابق خود با نسخه بهتری که به دست آورده بوده اکتفا نموده است و تئمه ترجمه از شخص دیگری است، چنانکه در نسخه ترجمه عبری به اسم و رسم او تصریح گردیده است، و با

۱- مقدمه کتاب فی النفس لارسطاطاليس ۱۳ تا ۱۶ چاپ ۱۹۵۴ قاهره.

این احتمال باید کلمه «تام» که ابن‌الدیم در بدو کلام خود آورده یا بر سبیل مسامحه و یادال بر تمامیت ترجمه از حیث صحت و دقت آن و یا حاکی از عدم وقوف او بوده باشد.

۲- اگر تتمه ترجمه اسحق بن حنین از خود وی بوده در نسخه ابن سینا این تتمه وارد نشده و به همین سبب مابقی کلام او در تعلیقات به استناد ترجمه شخص دیگری آمده است. در مورد نسخه کنونی ترجمه عربی حقیر گوید که از ابتدای آن تا سطر ۷ از ص ۴۳۳ الف مطابق با ترجمه اول اسحق بن حنین و از این مقام تا آخر کتاب یا منقول از ترجمه دوم او یا منقول از ترجمه شخص دیگری است که شاید همان ابوعلی عیسی بن اسحق زرعه باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزیز الحکیم اثق و علیه اتوکل الحمد لله
رب العالمین والصلوة علی نبیه محمد و آله اجمعین و حسبنا الله و نعم الوکیل.

۱

ارسطو : ۴۰۲ الف ۱ - ۴

ابن سینا : فقره (۱) س ۵ از ص ۷۵

توضیح : مذهب ارسطو را در کتب طبیعی او دقیق تر و لطیف تر از عقایدی که وی
در کتاب نفس اظهار داشته است می‌شمارد.

۲

ارسطو : ۴۰۲ الف ۵ - ۶

ابن سینا : فقره (ب) س ۸ از ص ۷۵

۳

ارسطو : ۴۰۲ الف ۲۰ - ۲۲

ابن سینا : فقره (ح) س ۱۴ - س ۱۵ از ص ۷۵

۴

ارسطو : ۴۰۲ الف ۲۳ - ۲۵

ابن سینا : فقره (د) س ۱۵ - ۲۰ از ص ۷۵

توضیح : ۱ - برعکس آنچه عبدالرحمن بدوی در مقدمه خود بر این تعلیقات
(ص ۳۴) نوشته و این فقره را به ۴۱۲ الف ۱۵ - ۲۵ ارجاع کرده است جای این فقره
همین جاست.

۲ - قول ابن سینا باقول ارسطو آنجا که می گوید که نفس بالضروره جوهر است، بدین معنی که صورت برای جسمی طبیعی است که دارای حیات بالقوه است، و آنجا که می گوید که نفس جوهری است به معنی صورت، یعنی ماهیت جسمی است که دارای کیفیت معینی است، مقایسه شود.

۵

ارسطو : ۴۰۲ الف ۲۵

ابن سینا : فقره (ه) س ۲۲ از ص ۷۵ - س ۳ از ص ۷۶

توضیح : از شقوق محتمل ابن سینا برای تشخیص منظور ارسطو شق آخر بامغاد کلام ارسطو مناسب تر می نماید،

۶

ارسطو : ۴۰۲ ب ۱

ابن سینا فقره (و) س ۴ - ۷ از ص ۷۶

توضیح : عبدالرحمن بدوی این فقره را به ۴۱۳ ب ۱۱ و ۱۳ به بعد ارجاع کرده است و به نظر حقیر درست نیست.

۷

ارسطو : ۴۰۲ ب ۲ - ۵

ابن سینا : فقره (ز) س ۸ - ۹ ص ۷۶

۸

ارسطو : ۴۰۲ ب ۵ - ۸

ابن سینا : فقره (ح) س ۱۰ از ص ۷۶

توضیح : فقره منقوله بر طبق ترجمه قدیم عربی چنین است : « و نحن نمتنع من ذلك (یعنی حصر مطالعه خود به مطالعه نفس انسانی) لئلا يذهب علينا ان كان المعنى فيها و في غيرها بمعنى واحد جنساً كالمعنى في الحيوان او انما المعنى فيها معنى خاص

مفرد که معنی انسان غیر معنی الفرس و معنی الفرس غیر معنی الکلب و غیر معنی الاله و فی هذه الحال الحيوان عامة اما ان يكون ليس بشيء او يكون متأخراً لا حقاً و المسألة عينها توضح ايضاً بالنسبة الى كل محمول مشترك نصفه» (فقره اخير در ترجمه قدیم عربی نبوده و با مراجعه به اصل کتاب از طرف ناشر بر آن افزوده شده است).

اختلاف ترجمه عربی با ترجمه فرانسوی را باید مورد توجه قرار داد. چه ، ترجمه فرانسوی حاکی از این نیست که ارسطو از حصر مطالعه خود به مطالعه نفس انسانی خود داری کرده باشد تا در حق او این تصور نرود که معنی نفس را مانند حیوان معنی واحد جنسی می داند، یا معنی خاص مفردی برای هر کدام از نفوس مثل نفس انسان یا نفس سگ یا نفس اسب قائل است.

اما فقره ای که در نسخه ترجمه قدیم عربی نبوده و ناشر این نسخه با مراجعه به اصل کتاب آن را افزوده است، چون در تعلیق ابن سینا به مفاد آن اشاره شده ، یا باید فرض کرد که در نسخه ای که او در دست داشته موجود بوده است ، و یا اینکه در تفسیر کلام ارسطو به منظور او توجه یافته و تأخر معنی جنسی را تصریح نموده است.

۹

ارسطو : ۴۰۳ الف ۸ - ۱۰

ابن سینا : فقره (الف) س ۱۳ از ص ۶

توضیح : جزء اخير فقره منقوله از تعلیقات ، که حاکی از این است که به عقیده ارسطو تصور عقلی البته بدون تخیل حاصل می شود ، منافی با این فقره از کتاب نفس ارسطو به نظر می رسد که گفته است : «اما در نفس ناطقه تصاویر خیالی جای احساسات را می گیرد... از همین روست که نفس هرگز بدون تصویر خیالی نمی اندیشد.» ۴۳۱ الف ۱۴ - ۱۶

۱۰

ارسطو : ۴۰۳ الف ۱۰ - ۱۲

ابن سینا : فقره (ب) س ۱۵ ص ۷۶

توضیح : در اینکه نظر ارسطو مرجح مقدمه دوم (با استثناء جنبه خاصی از قوه عقليه از آن) است شکي نيست ، و نظر او به دنبال مقدمه دوم با استدلال به روابط نفس و بدن و تلازم احوال نفس با ظهور تغيراتي در بدن اظهار مي شود، و در اين نظر حتي مي توان گفت که تقدم علي نيز در بعضي از موارد براي تغيرات بدن نسبت به ظهور حالات نفس قائل شده است.

۱۱

ارسطو : ۴۰۳ الف ۱۰ - ۱۲

ابن سینا : فقره (ج) س ۱۷ از ص ۷۶

توضیح : با اين تفاوت که در مقدمه دوم بايد بسط بيشتري داده شود تا عدم صدق مقدمه اولي لا اقل از بسياري از جهات به ثبوت رسد.

۱۲ و ۱۳

ارسطو : ۴۰۳ الف ۱۲

ابن سینا : فقره (د) س ۱۹ ص ۷۶ - س ۲ ص ۷۷

فقره (ه).

توضیح : مفاد استدلال ارسطو و تمثيل او به خط مستقيم اين است که خط مستقيم اگر تنها به مفهوم انتزاعي خود منظور باشد منشأ هيچ صفتي نمي تواند بود ، مثلاً با کره اي تماس نمي تواند يافت ، زيرا که تماس مقتضي جسميت است. به همين ترتيب نفس مجرد از بدن نيز نمي تواند منشأ هيچ گونه تأثير و عملي باشد. پس براي اينکه خط مستقیمی بتواند با کره تماس گردد و نفس بتواند فعل و انفعال حاصل کند بايد هر دو ماديت پذيرند (رچوع شود به حاشيه منقوله از ترجمه فرانسوي بر همين فقره از ترجمه فارسي کتاب نفس). اينک ابن سینا بر اين استدلال خرده مي گيرد که هر شئي که فعل و انفعال نداشته باشد لازم نيست که وجودي براي آن نباشد ، زيرا که

شیء را در نفس خود ممکن است کمالی باشد که اقتضای تعدی به غیر یا قبول تعدی از غیر را نکند .

۱۴

ارسطو : ۴۰۳ الف ۲۷ - ۲۸

ابن سینا : فقره (و) س ۶ از ص ۷۷

توضیح : در ترجمه قدیم عربی از کتاب نفس چنین آمده است « ولذا لك لا يليق النظر في النفس الكلية او الجزئية الا بمن كان بحائنا عن الطبيعه سواء كان النظر متعلقاً بالنفس كلها او بالنفس كما نصفها » فقره اخير در اصل ترجمه نبوده و از روی اصل یونانی به توسط ناشر نقل شده است.

نظر ارسطو این بوده است که مطالعه نفس مربوط به علم طبیعی است، خواه آن را به تمامی و از حیث همه قوا و اجزاء آن در نظر بگیریم، خواه به معنی صورت بدن بدانیم یعنی عقل فعال را از سایر قوای آن استثنای کنیم، همانطور که ما کرده ایم. اما ناگفته نماند که در ترجمه عربی کل نفس به نفس کلی تعبیر شده و لیکن ابن سینا در تعلیق خود مطابق اصل یونانی کل نفس آورده است و این فقره را نیز شاید بتوان دایلی گرفت بر اینکه نسخه او غیر از نسخه کنونی ترجمه عربی بوده است.

۱۵

ارسطو : ۴۰۳ ب ۱۸ - ۱۹

ابن سینا : فقره (ز) س ۱۰ از ص ۷۷ - س ۱۴ از ص ۷۹

توضیح : چنانکه پیداست ارسطو بعد از جمله معترضه ای که قبل از اخذ این نتیجه به اقتضای مقام آورده به اصل گفتار خود (۴۰۳ الف ۲۷) بازگشته است. و آن گفتار این بوده که در تعاریفی که از احوال نفس به عمل آید به سبب مقارنت و ملازمت احوال بدنی با آنها هم ماده و هم صورت هر دو را باید ملحوظ داشت. مثلاً در تعریف خشم کافی نیست که به قید صورت آن اکتفا کنیم و بگوئیم که خشم عبارت از میل

به حمله بردن وقاص گرفتن است، بلکه، باید تغییر حالی که خشم در بدن پدید می آورد، یا بهتر آنکه بگوئیم همراه باخشم در بدن حاصل می شود، و جزء لازم حالت خشم است، در این تعریف وارد آید. و چون آثاری که به سبب اختلاف ماده حاصل می شود در صورت تأثیر می بخشد و آن را نیز مختلف می سازد نباید توجه به ماده معین و بدن مخصوص و جزء معینی از چنین بدن نیز مورد غفلت قرار گیرد. بدین ترتیب در تعریف يك حالت نفسانی، مثل خشم، باید گفت که آن حرکت فلان بدن یا فلان جزء یا فلان قوه از بدن است که از فلان علت برای فلان غایت حاصل می شود. و فقط چنین تعاریفی که بر اساس تفکیک ناپذیری افعال و انفعالات از اجسام مربوطه بدانها یعنی خواص جسم معین با طبیعت معین است مطابق باشوون علمای طبیعی است. اما خواص منتزع از اجسام که تعلق آنها به اجسام معین ملحوظ نشود، بلکه نسبت آنها به هر جسمی یکسان باشد، مانند خط و سطح، موضوع علوم ریاضی است. پس بدین ترتیب معنی جمله ارسطو چنین می شود که احوال نفس مانند شجاعت و ترس، از آن حیث که مستلزم وجود جسمی معین است، و از این جسم حتی در فکر انسان نیز قابل انفکاک نیست، به حیوانات تعلق دارد. نه مانند تعلق خط و سطح که نسبت هر جسمی بدانها یکسان است و در فکر انسان قابل انتزاع از این اجسام و تحصیل وجود مجرد است.

ابن سینا در تعلیق مفصل خود بر این فقره از قول مشرقیین می گوید که در قول ارسطو ثابت نشد که احوال نفسانی مثل خشم نمی تواند از بدنی که موضوع خاص آن آن است مجرد باشد. چه، خشم همان شهوت انتقام است و احوال بدنی مانند جوشش خون بابر خستگی چهره یا نفخ رگهای چشم که همراه خشم پدید می آید جزء ماهیت خشم نیست: چنانکه می توان معنی خشم را فهمید بی آنکه بدانیم که این حالت با جوشش خون همراه است حتی بی آنکه بدانیم که قابی و خونی وجود دارد. پس درست نیست که بگوئیم که خشم از بدن انتزاع نمی پذیرد. سپس اموری را که با بدن ملازم است

و جز بآبدن وجود نمی یابد بر سه قسم تقسیم کرده است : ۱ - صورت بدنی که البته جز بآبدن موجود نیست ۲ - اموری که بدن سبب ظهور آنهاست، یعنی حالاتی که تحت تأثیر بدن به ظهور می رسد، و در این مورد لازم نیست که حتماً قوام امور بر بدن باشد ، زیرا که ممکن است که دو امر غیر مقارن نیز در هم دیگر مؤثر شوند و از هم دیگر تأثیر یابند، چنانکه آسمانها از محرك اول قبول اثر می کند بی آنکه مقارن او باشد . یعنی بدن می تواند در چیزی که مفارق از آن است تأثیر بخشد ، یا از این شیء مفارق متأثر شود ۳ - اموری که چون به وجود آیند همراه آنها تغییرات و حالاتی نیز در بدن به ظهور می رسد . مثلاً ، چون حالی که خاص نفس است پدید آید تحت تأثیر آن وضعی مخصوص به بدن دست دهد، و یا چون تغییری در بدن حاصل شود تحت تأثیر آن در نفس نیز به سبب علاقه ای که بآبدن دارد همین حالت رخ بگشاید . یعنی با وجود عقیده به مفارقت نفس، چون همان طور که اسکندر گفته است نفس را به ذات خود فعلی از این قبیل نیست ، وصول محسوسات را از خارج به بدن و از بدن به نفس جایز می دانیم . یعنی موافقه در بین حالات بدن و حالات نفس را با وجود افتراق آن دو از یکدیگر ممکن بلکه واقع می شماریم . ولیکن، چون نفس را انفعالات مخصوصی هم که متلازم با انفعال بدنی نیست حاصل تواند بود ، مادام که قوام خشم یا شهوت یا حالات دیگری از این قبیل به ماده بدن به ثبوت نرسیده است نمی توانیم آنها را انفعالات مشترک بین بدن و نفس بخوانیم . دلیل استقلال خشم و شهوت و عدم قوام آنها به بدن این است که عقل می تواند مانع غضب و شهوت گردد بی آنکه بتواند از ظهور لذت یا الم حسی ممانعت نماید.

بالاخره می گوید که این کلام ارسطو بسیاری از مردم را که مایل به رد بقای نفسند گمراه ساخته است، یعنی اینان مشارکت نفس و بدن را در احوال خود دلیل بر عدم استعداد نفس برای ادامه وجود خود بعد از بدن دانسته اند . و حال آنکه ارسطو اولاً مطلب را به جزم و یقین بیان نکرده ، بلکه ، محلی برای تشابه گذاشته است . ثانیاً

در مقدمه اولی که آورده است مفارقت نفس را مشروط به اختصاص بعضی از اعمال یا احوال، یعنی افعال یا انفعالات، به خود نفس بدون مشارکت با بدن قرار داده است و در مقدمه دوم از عدم تخصیص انفعالاتی مانند ترس و خشم و غیره به نفس سخن گفته ولی راجع به عدم تخصیص افعالی بدان سکوت کرده یعنی به نفی آن نپرداخته است. و حال آنکه چیزهایی که اختصاص به نفس دارد و بدن را در آنها شرکتی نیست از امور فعلی است و شاید که آنها را جنبه افعالی قائل شویم.

با همه این مشرقیون می‌گویند که استدلال ارسطو مبنی بر اینکه چون احوال نفس همواره با تغییرات بدنی به ظهور می‌رسد و به سبب حصول استعداد بدنی چنین حالانی با سرعت بیشتر نفس انسان را حاصل می‌آید استدلال ضعیفی است.

۱۶

ارسطو: ۴۰۶ ب ۲۶-۴۰۷ الف ۱۹

ابن سینا: فقره (۱) از س ۱۵ ع ۷۹- س ۱۱ ص ۸۳

توضیح: مقدمه باید گفت که ارسطو در ذکر تاریخ عقاید پیشینیان راجع به نفس آنان را به طور کلی به دودسته تقسیم می‌کند:

۱- کسانی که در بین قوا و اوصاف نفس بیشتر توجه به عمل ادراک داشته و آن را با همین صفت شناسانده‌اند.

۲- کسانی که بیشتر به عمل تحریک عنایت داشته و نفس را بالآخر عامل محرك دانسته‌اند. عقیده افلاطون را در باب نفس هم در سلك عقاید آنان و هم جزء عقاید ایشان آورده و مورد انتقاد قرار داده است. در جزء نخستین، که در فصل دوم از کتاب اول آمده، رأی افلاطون را به رأی امپدکلس تقریب نموده است. از این لحاظ که این هر دو تن به سبب لزوم تشابه در بین مدرک^۱ و مدرک^۲ نفس را مرکب از مبادی و عناصری

۱- به کمر ثالث.

۲- به فتح ثالث

دانسته اند که در پدید آمدن اشیاء یعنی مدرکات نفس وارد می شوند. منتهی امید کلس که اشیاء را ساخته از عناصر اربعه، تحت تأثیر دو عامل مهر و کین، می دانسته نفس را نیز مرکب از همین عناصر می شمرده است، و در عقیده افلاطون که موجودات تحت تأثیر مبادی اعداد مثالی به وجود آمده است نفس نیز به سبب لزوم تشابه با آنها زائیده همین مبادی باید باشد. و از همین جالزوم ذکر عقیده افلاطون بعد از عقیده امید کلس که ابن سینا در ابتدای همین فقره از تعلیقات مطرح ساخته است روشن می شود. اما در جزء دوم از تاریخ عقاید قدما درباره نفس که در فصل سوم از کتاب اول تشریح گردیده است رأی افلاطون بارأی دموکریتوس (ذیمقر اطیس) مناسبت یافته و به همین سبب بعد از او به میان آمده است. از این رو که هر دو حکیم نفس را هم بالذات متحرك شمرده و هم آن را محرك بدن دانسته اند. و ارسطو از جهات مختلف و به دلایل متعدد کوشیده است تا خلاف آن را به ثبوت رساند. یعنی اولاً نفی تحرك از نفس کند، و نفس، مخصوصاً نفس ناطقه، را از سکون و ثبات برخوردار شناسد، و حرکاتی را که معمولاً بدان نسبت می دهند حرکات عرضی شمارد، که به تبع تحرك موجود زنده، یعنی موجود مرکب از نفس و بدن، بالعرض برای نفس حاصل می شود. ثانیاً تحريك بدن به واسطه نفس را نه تحريك مستقیم مانند حرکتی که ملاح در کشتی پدید می آورد، بلکه، تحریکی از نوع دیگر بداند. یعنی بگوید که چون نفس صورت بدن است، و ماده و صورت با هم دیگر شیء واحد تجزیه ناپذیری به وجود می آورند، ماده این شیء یا به عبارت بهتر کل این شیء که ماده و صورت در آن وحدت یافته است برای تحقق کامل صورت، یعنی به سوی حداً علی و اکمل همان صورت که مطلوب آن شیء است، حرکت اشتیاقی دارد. و هرگاه که وصول بدان کمال دست دهد، یعنی صورت به طور کامل خود برای آن تحقق یابد، از حرکت باز می ماند و سکون به آن دست می دهد. بنا بر این نفس، به همان ترتیب که صورت محرك هیولی به حرکت شوقی است محرك بدن است، نه بدین ترتیب که جوهری مفارق و مجرد از بدن باشد و بدن را مانند شیء محرك به حرکت

درآورد.^۱

پس افلاطون نفس را مدرک اشیاء جهان و محرک بدن می‌داند. و برای احراز تشابه در بین نفس و جهان، که به عقیده او شرط لازمی برای معرفت جهان از جانب نفس است، نفس را نیز مانند جهان دائره‌ای می‌داند که به دو دائرة «عین» و «غیر» که به هم دیگر متصل است تقسیم می‌شود و چنین نفسی که با جهان متشابه و با بدن متداخل است می‌تواند به سبب آن تشابه جهان را ادراک کند و به سبب این تداخل بدن را تحریک نماید. این بیان که در رساله تیمائوس (ص ۴۵ ب) آمده مورد بحث زیادی از طرف مفسران آثار افلاطون قرار گرفته و محتمل است که مطالب واقعی در ضمن آن با استعارات عرفانی به هم آمیخته باشد، و به همین سبب بیشتر در تفسیر این قطعه باید به تأویل عرفانی پرداخت ولیکن ارسطو آن را به ظاهر عبارت گرفته و نفس را در نظر افلاطون دایره که از نوع مقادیر و کمیات متصله است مماثل دانسته و از این نظر آن را انتقاد کرده است. یعنی به دلایل مختلف نشان داده است که عقل مقداری از نوع دایره نمی‌تواند بود.

ابن سینا هر کدام از این دلایل را مطرح کرده و با موشکافی و نکته سنجی بیشتر در آنها وارد بحث شده است و در ابطال این عقیده که نفس را عظمی از نوع دایره بدانیم کوشیده تا به این قول ارسطو رسیده است که می‌گوید: «چگونه تقسیم ناپذیر را با تقسیم پذیر یا تقسیم پذیر را با تقسیم ناپذیر خواهد اندیشید؟» (۴۰۷ الف ۱۹). منظور او این است که اگر نفس دایره‌ای باشد که هر کدام از اجزاء آن در ضمن حرکت دورانی خود آن با هر کدام از اجزائی که متعلق ادراک آن است تماس می‌یابد و درباره آن می‌اندیشد - مفاهیم تقسیم ناپذیر مثل صورتهای مجرد محض که اجزائی ندارند چگونه ادراک می‌شوند ،

۱- برای تأیید این نظر رجوع شود به ۴۰۷ ب ۱۸... به سبب مشارکت این دو با یکدیگر است که یکی فاعل و دیگری منفعل می‌شود. یا اینکه یکی حرکت می‌کند و دیگری به حرکت درمی‌آورد.

و یابر عکس، شیشی که قابل انقسام و تجزی است چگونه به وسیله جزء نامنقسمی از دایره نفسانی شناخته می‌شود ابن سینا راجع به این قول تأکید و ابرام زیادی به کار برده و دامنه سخن را درباره آن تفصیل داده است، و بعد از اینکه آن را به یکی از دلایل مجرد نفس از بدن که به قول خود او محکم‌ترین دلایل این مطلب است^۱، تطبیق نموده چنین نتیجه گرفته است که شیء معقول، چون غیر قابل تجزیه است، محل قبول و ادراک آن یعنی نفس ناطقه نیز غیر قابل تجزیه یعنی غیر جسمانی و مجرد محض است، و ارسطو را به سبب اظهار این نظر معتقد به مجرد نفس از بدن دانسته است. هم‌چنین در کتاب مباحثات که قائم مقام کتاب انصاف است، آنجا که با بعضی از اصحاب نظر از قبیل کسانی که ابلهان نصاری نامیده است معارضه می‌کند، و علت اختلاف آنان را در مجرد نفس از بدن و بقای آن بعد از فنای بدن در اشتباهی می‌داند که در مراجعه به کتاب سوم نفس برای تحقیق این مطلب دست داده است، می‌گوید که ارسطو باین همان عبارت در رد دموکریتوس^۲ از اثبات مجرد نفس فارغ شده و اصلی به دست داده است که هر صاحب فهم سلیم از روی آن به اثبات استقلال نفس در قبال بدن فرامی‌رسد^۳. بدین ترتیب ابن سینا، که از هر فرصتی برای تأیید مجرد نفس و اثبات اینکه ارسطو نیز بدان معتقد بوده است فایده برده، از جمله در این مورد، با استشهاد به عبارتی که ارسطو در نفی عقیده افلاطون به اینکه نفس مانند جهان از نوع دایره است یا با تحرك خود محرك بدن است، این نتیجه را گرفته است که نفس عاقله جوهر غیر جسمانی است و در تمام مراحل حتی در مرحله عقل هیولانی از مجرد بهره وراست و به هیچ وجه منطبع در جسم نیست.

۱ - رجوع شود به بحث مجرد نفس در بخش چهارم همین رساله و منظور از این دلیل

همان امتناع قبول معقولات نامنقسم از طرف شیء منقسم مادی است.

۲ - یا به عبارت بهتر در رد افلاطون.

۳ - ارسطو عند العرب ص ۱۲۰ - ص ۱۲۱.

ارسطو: ۴۰۷ الف ۳۱-۴۰۸ ب ۱

ابن سینا: فقره (۱) سطر ۱۲-۱۵ ص ۸۳

توضیح: منظور ارسطو این است که افلاطون حد اعلای سعادت را در رساله تیمائوس (۳۴ ب) به نفس نسبت داده است. اما چون ماهیت عقل به سبب فعلیتی که آن را حاصل است سکون و توقف است ناچار حرکت برای آن امر شاق یا قسری است و چیزی که حرکت قسری دارد نمی تواند در حد اعلای سعادت باشد.

ابن سینا در این مورد علت عدم وقوع نفس را در سعادت کامل این دانسته است که تصور عقلی به نظر افلاطون محتاج به حرکت دورانی دائمی است. در واقع این استدلال ارسطو را که ایراد پنجم او بر افلاطون به موجب تعدید مترجم فرانسوی کتاب نفس است به ایراد سابق که فقره چهارم است مربوط ساخته و دنباله آن دانسته است. در صورتی که علت عدم سعادت نفس، چنانکه توضیح داده شد، این است که نفس بر خلاف طبیعت خود، که دوام و سکون و توقف است، مجبور به حرکت قسری است. ذکر این خلاف طبیعت که نفس را در صورت تحریک قسری دست می دهد به نظر ابن سینا برای آن است که شق اول از حرکت دورانی دائمی را برای نفس حرکت ذاتی دانسته و آن را دلیل نقص سعادت شمرده است، و شق دوم از این حرکت را حرکت عارضی قسری تصور کرده و احتمال چنین حرکتی را که شرط تصور عقلی است مقتضای طبیعت نفس دانسته و به همین ترتیب به هر دو احتمال تحریک نفس را نفی کرده و شاید سیاق ترجمه عربی مقتضی چنین بیانی بوده است. در نسخه کنونی ترجمه عربی چنین آمده است: «والادراك بالعقل بالسكون اشبه منه بالحركة وكذلك السلوجسموس و هو القياس فجميع المقدمات اشبه بالسكون منه بالحركة و ما كان يعسر امره فلسنا به مغتبطين فان كانت حركة النفس ليس من جوهرها فحرکتها خارجة من الطباع».

ابن سینا: فقره (۱) و (ب) از ص ۱۶ ص ۸۳-۱۰ ص ۸۴

توضیح: خلاصه نظر ارسطو این است که حالاتی از قبیل خشم و ترس و احساس و تفکر را، ولو به صورت حرکات و تغییراتی از نوع انتقال یا استحاله در اعضای بدن ظاهر آید و این حرکات معلول نفس انسان شمرده شود، نمی توان دلیل بر تحرك نفس دانست. زیرا که این حرکات، یا به عبارت صحیح تر افعال، چنانکه در فقره بعد تصریح خواهد شد متعلق به جمله وجود انسان که مرکب از ماده و صورت یا صورتی منطبع در ماده است می باشد.

ابن سینا که در فقره ۱۵ از همین یادداشتها نیز در این مورد با ارسطو احتجاج کرده است دوباره می گوشتابه ثبوت رساند که احوال نفس احتیاج به تلازم با حرکات بدن ندارد. و چنان نیست که هرگاه رأی یا گمانی نفس را دست دهد بر اثر آن مثلاً انتفاخی در قلب یا غلیانی در خون قلب حاصل آید و این حالت همان خشم باشد، زیرا که ممکن است همان رأی یا گمان نفس را حاصل شود بی آنکه خشمی بدان دست دهد. و نیز در همان حال که نسبت به خشم خود، یعنی به شهوتی که برای انتقام جوئی به مادست داده است، شعور می یابیم هیچ گونه شعوری به اینکه خشم ما جوشش خون ما است یا با چنین جوششی همراه است حاصل نمی شود. برعکس، چون خون قلب را در ذهن تصور کنیم هیچ گونه تصویری از حالتی که آن را بتوان با خشم مطابق دانست به ما دست نمی دهد و هرگاه جوشش خون را به شهوت انتقام بیفزائیم در این صورت آن را جوششی زائیده خشم می شماریم نه اینکه جزئی از خشم بدانیم. و بدان می ماند که خشم حالی باشد مختص به شئی که رأی نیز با آن است. و به هر صورت خشم غیر از بدن و غیر از حرکت حاصله در بدن است. این بحث را بنا به قول خود ابن سینا به همین جانی توان محدود ساخت بلکه محتاج تکمیل است و شاید بتوانیم نظر او را در کتاب

شفا مکمل این اشاره بدانیم. آنجا که می‌گوید که تخیل و شهوت و خشم و اندوه اموری نیست که اولاً بر بدن از آن حیث که بدن است عارض شود، بلکه این احوال تعلق به چیزی دارد که مفارق از بدن است. یعنی اولاً وبالذات احوال نفس است، منتهی از آن حیث که نفس دارای بدنی است، و بعداً انفعالات بدنی تابع و مقارن آن می‌گردد. (فصل چهارم از مقاله چهارم از فن ششم طبیعیات شفا)

۲۰

ارسطو: ۴۰۸ ب ۱۱-۱۵

ابن سینا: فقرة (۱) س ۱۱ ص ۸۴-۸۵

توضیح: ارسطو، برای اینکه حالانی مثل خشم و شفقت و تفکر و غیره را حرکات نفس نداند، آنها را به مجموعه وجود انسان که مرکب از صورت و ماده است نسبت می‌دهد و در تأیید آن استشهاد به این می‌کند که حرکاتی مانند آنچه در بافتن یا ساختن از انسان صادر می‌شود به نفس منسوب نمی‌داریم، بلکه، مبدأ آنها را انسان که مرکب از نفس و بدن است می‌دانیم. یعنی همان طور که نساج یا بنا را صفاتی برای انسان می‌دانیم خشمگین یا شادمان را نیز چنین باید بشماریم و نباید این قبیل احوال را حرکات مختص به نفس بینگاریم.

ابن سینا، که چنانکه گفتیم احوالی از قبیل خشم را منسوب به خود نفس می‌شمارد، هیچ مانعی نمی‌بیند که نساجی و بنائی را نیز حرکات صادره از نفس بداند. منتهی همان طور که در انجام این کارها نفس آلاتی خارج از بدن را به کار می‌گیرد از آلاتی در خود بدن یعنی اعضای مختلف آن نیز استفاد می‌کند. این استفاده از آلات موجب می‌شود که به ظاهر محرك این اعمال را مجموعه‌ای از نفس و بدن یا نفس و آلات آن بدانیم (اما در مورد تحريك بدن از طرف نفس این مشارکت با آلات و وسایل به هیچ وجه صدق نمی‌کند، و محرك در این مورد خود نفس است لا غیر). در واقع برعکس ارسطو، که عدم انتساب نساجی و بنائی را به نفس دلیل عدم انتساب خشم و ترس و اندیشه بدان

می‌داند، ابن سینا صدور نساجی و بنائی را از نفس صدور حالت خشم و امثال آن از نفس می‌شمارد.

۲۱

ارسطو : ۴۰۸ ب ۱۵-۲۵

ابن سینا : فقره (ب) س ۲ ص ۸۵ - س ۴ ص ۹۰

توضیح : این تعلیقه بسیار مفصل است و موضوع آن بحث راجع به فساد ناپذیری عقل است . ابن سینا بیان ارسطو را در باره ضعف یا اختلال عقل در پیرمردان توجیه می‌کند و آراء خاص خود را بر آن می‌افزاید . خلاصه بیان او این است که اگر قوه تصرف در معقولات در پیرمردان به ضعف و زوال می‌گراید به سبب این نیست که خود عقل در آنان ضعیف یا فاسد می‌شود . زیرا که اگر چنین می‌بود ، یعنی پیری که همان انحطاط بدن است در انحطاط عقل تأثیر می‌داشت ، می‌بایست هر پیرمردی که بدن او دستخوش ضعف و فساد گردد عقل او نیز تباه یا ناتوان شود . اما چنین نیست ، یعنی پیرانی وجود دارند که ضعف بدن در آنان منتج به فساد عقل نیست . پس پیری با ناتوانی را نمی‌توان مایه تباهی عقل دانست و قول ارسطو که می‌گوید چه بسا ممکن است که ضعف پیری با فساد عقل مقارن باشد دلیل بر آن است که این امر ضروری نیست ، یعنی در همه موارد حاصل نمی‌شود . اما علت فسادی که نفس را دست می‌دهد در نظر ارسطو فقط اختلالی است که در آلت بدنی که نفس در آن جای دارد واقع می‌شود . اما ابن سینا در این مورد به تفصیل بیشتری می‌پردازد ، و علاوه بر اختلال آلات فعالیت عقل این امر را نیز مؤثر می‌داند که چون بسیاری از اعمال که نفس باید به مشارکت بدن انجام دهد به سبب اختلال احوال بدنی دچار اختلال می‌شود توجه و اشتغال نفس به این احوال او را از توجه به عمل خاص خود که تعقل باشد باز می‌دارد ، و به همین سبب ناتوانی در این عمل خاص نیز ظاهر می‌شود یا به نظر می‌رسد . و مورد اول را نیز چنین تفسیر می‌کند که چون عمل

خاص عقل ، از اعمالی که به مشارکت بدن انجام می پذیرد آغاز می شود و سرانجام عملی که خاص آن است پدید می آید ، اختلال آلات بدنی که مخصوص این اعمال مقدماتی است بالمآل منجر به این می شود که عمل خاص عقل نیز به کمال اصلی خود ظاهر نشود . این توضیح ابن سینا شاید برای این باشد که عقل را برحسب آراء خود ارسطو آلات بدنی مخصوصی نیست تا فساد آن مایه فساد عقل باشد .

اما مسأله تمثیل عقل به حس ، و قول به اینکه اگر پیرمرد را چشمی سالم باز دهند بینائی خود را به همان قوت وحدت جوانی باز می یابد ، به نظر ابن سینا از این روست که ارسطو معتقد به وحدت نفس است ، و تمام قوای نفسانی به نظر او ناشی و فائض از نفس واحدی است ، پس اگر این نفس واحد ذاتاً منفعل شود یا اختلال پذیرد قوای آن نیز بر فرض سلامت اعضای بدن مختل و منفعل می شود. اما اگر چنانکه گفتیم انفعال در ذات نفس حاصل نیاید بلکه به سبب انفعال آلات در ظهور اعمال آن اختلال پدید آید، چنانکه در حال مستی یا بیماری چنین می شود، تمام قوای نفسانی از جمله قوه احساس همواره به قوت خود باقی است . در این صورت اگر اعضای سالمی را دوباره بتوان به بدن بازگردانید قوای مربوط بدانها در کمال قوت خود ظهور خواهد یافت . در اینجا ابن سینا به انکاء اصول حکمت خود ، که آن را در این مورد بر فلسفه ارسطو نیز می توان منطبق دانست ، از وحدت نفس در هر موجودی اعم از اینکه در هر مرحله ای از مراحل وجود باشد استنتاج می کند که این امر فقط در نفس انسانی صادق است . یعنی در انسان است که هرگاه پیرمردی ناتوان را چشم سالم بازدهیم بینائی او به قوت سابق خود بازمی گردد والا در انواع دیگر حیوان چنین نیست . زیرا که در انسان که نفس واحد او نفس ناطقه است ، و تمام قوای او فائض از همین نفس است و این نفس انفعال و اختلال نمی پذیرد، قوه حس و سایر قوای او نیز ذاتاً غیر منفعل است ، و به همین سبب اگر آلات بدنی او به حال صحت باشد ظهور قوای نفسانی در آنها همواره ثبات و صحت خود را محفوظ

می‌دارد . اما در حیوانات سالخورده چون نفس واحد آنها نفس ناطقه نیست بلکه نفس حیوانی است و چنین نفسی قبول آفت و انفعال می‌کند ، بر فرض عودت سلامت در اعضای حس ، قوه حاسه آنها به سبب اختلالی که در اصل نفس حاصل شده است به حال اول باز نمی‌گردد . در سالخوردگان انسان نیز قوایی مانند حافظه و ذاکره را در حکم عقل نمی‌توان دانست که به سبب عدم احتیاج به آلت ضعف و اختلال در آن دست ندهد ، زیرا که هیچ‌کدام از پیرمردان ادراک این قوا مانند جوانان نمی‌بینیم مگر اینکه سلامت آلات بدنی مربوط بدانها همان طور که در باب احساس گفتیم عودت پذیر باشد . و اگر بعضی از پیرمردان ، با وجود ضعف بدن ، مطالبی را بهتر از جوانان بتوانند به یاد آورد به سبب توجه بیشتر بدان مطالب یا تکرار بیشتر آنها یا استعانت از قوه عقلیه برای ضبط و تذکار آنهاست . همین طور است در باب تخیل امور جزئی که حکم آن نیز مثل حکم احساس است و با ضعف بدن در پیرمردان روبه ضعف می‌رود ، مگر اینکه از کثرت تجارب و رجوع به عقل در تخیل خود استفاده کنند و به ظاهر نیروی تخیل خود را قوی‌تر از جوانان نشان دهند . و به همین سبب است که ارسطو خود حالاتی مثل تفکر (که در این مورد منظور از آن قوه عقلیه نیست بلکه به اصطلاح ابن‌سینا قوه وهم حیوانی است) یا مهر و کین را مانند عقل فسادناپذیر نمی‌داند . زیرا که چون این احوال از عقل نیست بلکه از کسی است که دارای نفس یا عقل است ، با فساد او فساد می‌پذیرد ، یعنی بعد از فساد بدن نه خاطرهای و نه مهر و کینه‌ای به جای می‌ماند . و منظور از این مهر و کین به عقیده ابن‌سینا مهر و کین حیوانی است ، نه محبت عقلی که به اشیاء زیبا از آن حیث که به ذات خود بهره‌مند از جمال است و به حقیقت خود برخوردار از کمال است تعلق می‌گیرد . چنین عشقی که ناشی از قوه عقلیه است فساد پذیر نیست .

توضیح دیگری که باید راجع به این فقره داده شود این است که قول ارسطو را آنجا که می‌گوید «حرکت گاهی به نفس می‌انجامد و گاهی از آن صادر می‌شود ، مثلاً احساس از اشیاء متعین و جزئی آغاز می‌گردد و یادآوری برعکس از نفس

شروع می‌شود و به سوی حرکات یا بقایای آنها در آلات حس، یعنی آنچه احساس در آنها به جای گذاشته است، توجه می‌کند» در ترجمه قدیم عربی (نسخه کنونی آن) چنین آورده‌اند: «و مرة تكون الحركة منها ابتداء مثل التذكر للشيء فانه يكون منها فاما بقى فيها فلم ينفذ الى غيرها و اما انى على حرکات الحواس فغيرها» - در این ترجمه به جای اینکه بگوید تذکر به سوی حرکات یا بقایای آنها توجه می‌کند قصد مؤلف را چنین دریافته است که تذکر حرکتی است که از نفس صدور می‌یابد، پس یا خود در آن باقی می‌ماند بی آنکه در شیء دیگری نفوذ کند و یا به حرکات حواس متوجه می‌شود، و پیدا است که شق اول مخالف منظور ارسطوست که بلافاصله قبل از این عبارت تأکید کرده است که هرگز نباید تصور کرد که حرکات در خود نفس باشد، اما در تعلیق ابن سینا در این مورد آمده است که: «و تارة يكون ابتداءها من عند النفس و يؤدي ذلك الى وجود الحركات في البدن او السكونات مثل التذكر... و انما قال: او السكونات لانه يسميها حركات على وجه المسامحة و ليست بحركات بل هي هيات تحصل مستقرة فتكون اشبه بالسكونات».

این مورد را یکی از قراین اختلاف نسخه ابن سینا از ترجمه عربی با نسخه حاضره می‌توان دانست. زیرا که بیان ابن سینا طوری است که گوئی نسخه او نظر اصلی ارسطو را برخلاف نسخه کنونی می‌رسانیده است، مگر اینکه اصطلاح سکون را تعبیری از همان که مترجم به معنی بقای حرکات در خود نفس آورده است بدانیم.

و نیز آنجا که ارسطو می‌گوید: عقل چنان در ما پدید می‌آید که گوئی دارای وجود جوهری است و موضوع فساد نیست نسخه کنونی ترجمه ارسطو آن را چنین نقل می‌کند که: «فیشبه ان يكون سبباً للنفس ثابتاً غير فاسد» و این فقره نیز مؤید صحت نسخه ابن سینا و مطابقت بیشتر آن با اصل کتاب ارسطو و اختلاف آن با نسخه کنونی ترجمه عربی است و مخصوصاً باید اشاره کرد که تعبیر ابن سینا درست

مطابق با اصل یعنی جانشین جملهٔ فرانسوی *Il semble bien survenir en nous* در ترجمهٔ فرانسوی است. ابن سینا می‌گوید: «فانه شیء یکون فینا بعد مالم یکن ای فی انفسنا ولیس ممافیہ»

۲۲

ارسطو: ۴۱۱ ب ۵-۱
ابن سینا: فقره (۱) س ۵ ص ۹۰

۲۳

ارسطو: ۴۱۲ الف ۷-۹
ابن سینا: فقره (۱) س ۷ ص ۹۰

۲۴

ارسطو: ۴۱۲ الف ۱۸-۱۹
ابن سینا: فقره (۱) س ۱۰ ص ۹۰ - س ۲۲ ص ۹۰

توضیح: ارسطو بعد از بیان اینکه جسم طبیعی ذی حیات جوهری است مرکب از ماده و صورت می‌گوید چنین جوهر مرکبی برای نفس که در نظر او همان حیات است به منزلهٔ ماده و حاملی است. به عبارت دیگر نفس یا حیات به منزلهٔ صورتی برای جسم است، و به همین سبب تفاوتی که در بین مادهٔ حامل و صورت محموله وجود دارد همان تفاوت در بین جسم و نفس نیز ثابت است.

ابن سینا بعد از اینکه عبارت ارسطو را با عبارتی که به حق می‌تواند مکمل آن باشد به اتمام رسانیده بر آن اعتراض کرده است که چون ماهیت نفس هنوز معلوم نگردیده لذا نمی‌توان در بارهٔ آن گفت که موضوع صورتی است یا خود آن صورت است. مگر اینکه نفس را همان حیات بدانیم، نه مبدأ مستقلی که موجب حیات است. در جواب ابن سینا باید گفت که از قضا منظور ارسطو از نفس در این مورد همان حیات است نه شیء خارج از حیات که مبدأ حیات باشد. و چون چنین باشد همان‌طور

که ابن سینا خود در یافته است هر گونه خلافتی از میان می‌رود ، و بحث راجع به اینکه نفس شیء مفارق از جسم یا خود جسمی در جسم دیگر است به میان نمی‌آید. مؤید این نظر بحثی است که ارسطو به دنبال همان عبارت آورده و نفس را نسبت به جسم مانند نقش مهر بر روی موم نسبت به خود موم یا برندگی تبر نسبت به خود تبر قرار داده است ، و به همین سبب هر گونه بحثی رادر باره اینکه آیا آن دو یک چیزند یا دو چیز جداگانه اند زائد دانسته است . اما مفاد استدلالی که ابن سینا خود در اثبات عدم جسمیت نفس جانشین استدلال ارسطو قرار داده این است که تفاوت و تمایز اجسام ذی حیوة از اجسام دیگر به جسمیت آنها نیست ، زیرا که از این لحاظ اجسام آلی با اجسام هم جوار خود یکسان و بر یک حالند. پس تمایز آنها باید به چیز دیگری غیر از جسمیت آنها باشد که مبدأ اختصاص افعال و احوال معینی به اجسام زنده گردیده است و همان است که آن را نفس دی گوئیم .

۲۵

ارسطو : ۴۱۲ الف ۱۰

ابن سینا : فقره (ب) س ۳ ص ۹۰ - س ۲ ص ۹۱

توضیح : اشاره ابن سینا بدین است که در فقره سابق ارسطو اکتفا بدین کرده که بگوید که جسم ذی حیوة حامل و ماده است . در این فقره این قول مضمّن است که نفس واقع در چنین حاملی است و از همین رو صورت آن است پس بهتر این بود که ابتدا تصریح بدین معنی کند تا معلوم گردد که نفس صورتی است و آنگاه بتواند گفت که نفس صورتی برای جسم طبیعی آلی است .

۲۶

ارسطو : ۴۱۲ الف ۲۱ - ۲۲

ابن سینا : فقره (ج) س ۳ ص ۹۱

توضیح : به سبب فرقی که ابن سینا خود در بین کمال و صورت قائل است

اکتفای ارسطو را به ذکر اینکه جوهر صوری کمال است برای تبیین کمال کافی ندانسته است .

۲۷

ارسطو : ۴۱۳ الف ۴ - ۸

ابن سینا : فقره (د) س ۴ ص ۹۱ - س ۱۱ ص ۹۴

توضیح : مفاد قول ابن سینا این است که مقدمه^۱ معنی صورت و کمال را در نظر ارسطو و فرق آن دورا با یکدیگر بر طبق تفسیر خود روشن گرداند . ابن سینا می گوید که صورت در نظر ارسطو چیزی است که بر موضوعی افزوده می شود و با آن موضوع وحدتی را پدید می آورد . نفس به همین معنی ، یعنی از همان لحاظ که در موضوعی منطبق است که قائم بدان است ، صورت نامیده می شود . به عبارت دیگر صورت نسبت به ماده مفهوم نمی گردد و ماده است که با صورت متصور می شود ، و با تعلق صورت به ماده وحدتی حاصل می آید که ماده خود جزء این وحدت است . اما کمال نسبت به کل موجودی که با ترکیب از هیولی و صورت به وجود می آید مفهوم می گردد، یعنی شیء واحدی که با ترکیب از هیولی و صورت به وجود آمده است به وسیله آنچه کمال آن نامیده می شود طبیعت نوعیه به دست می آورد و آنچه مایه کمال شیء است مانند صورت جزئی از آن شیء نیست و در حقیقت « اصطلاح صورت را به قیاس به ماده و اصطلاح کمال را به قیاس به مجموع آن دو یعنی به ماده و صورت به کار می بریم » (فصل اول از فن ۲ از طبیعات شفا) و صورت را مستلزم انطباع در ماده می دانیم و کمال را هم بر آنچه از شیء مفارق است و هم بر آنچه از آن مفارق نیست منطبق می سازیم .

بعد از این مقدمه به بحث اصلی خود می رسد و آن اینکه جزئی از نفس که ارسطو برای آن امکان مفارقت از جسم را قائل شده است چه می تواند بود ؟ نیک پیداست که منظور ارسطو از این جزء مفارقت پذیر عقل است . اما عقل به نظر ابن سینا به چند معنی می آید که سمت مفارقت را یکایک باید در همه آن معانی مورد تحقیق قرار دهیم و

امکان آن را بیازمایم : اگر منظور از عقل همان استعداد خاص قبول معقولات که مسمی به عقل هیولانی است باشد آن را نمی توان مفارق دانست ، زیرا که استعداد ناچار نسبت به جسم یا جوهری غیر جسمانی که این استعداد از آن است تصور می شود و در واقع استعدادی که هر شیئی دارد قائم به خود آن شیء است و جزء مفارقت پذیر نسبت به خود آن شیء نمی تواند بود . اما اگر منظور خود صور معقول باشد اعتقاد به مفارقت آنها ، یعنی قبول صور معقول مجردی که بتواند قائم به خود باشد ، عقیده افلاطون است نه ارسطو . اما اگر منظور یکی از عقول مفارق باشد چگونه درباره چنین عقلی می توان گفت که جزئی از آن از ما مفارقت می پذیرد ، زیرا که این عقل قائم به وجود ما و آمیخته با سایر اشیاء نیست ؛ و اگر منظور ارسطو را چنین بدانیم بدان می ماند که بگوئیم که رنگی که بر تن ماست از آن جدا نمی شود و لیکن خورشید می تواند از ما جدا گردد ؟ یکی از این عقول مفارق عقل فعال است که به عقیده ابن سینا آن نیز نمی تواند موضوع سخن ارسطو باشد . عقل فعال که نفس ما را در تعقل خود از قوه به فعل خارج می کند اگر ، چنانکه بعضی ادعا دارند ، خود با نفس ما متحد شود و صورتی برای آن گردد یعنی عقل مستفاد ما همان عقل فعال باشد می تواند بعد از زوال بدن چنانکه در ابتدا بود به جای ماند یعنی جزء مفارقت پذیر نفس ما همین عقل فعال است که بعد از اتصال بدین نفس با آن وحدت یافته و یا جزئی از آن گردیده است . و لیکن اگر چنین باشد چیزی که استعداد قبول این ذات مفارق را دارد باید قوه جسمانی محصور و محدودی باشد که در بدن با جزئی از بدن منطبق است ، و حال آنکه شیء مفارق بدین معنی است که قوه آن نا متناهی است و حتی بالعرض نیز متحرك نیست . و چنین شیئی وقتی که جزئی از ما شود باید مانند سایر صور و قوا در عضوی از ما محصور گردد و بالعرض قبول حرکت کند و امتناع این امر وقتی آشکارتر می شود که مانند بعضی از اهل نظر عقل فعال را ذات باری تعالی بدانیم ، و بر حسب این قول ، ذات او را مثلاً در دماغ یا قلب خود محصور و محدود شماریم . برای

توضیح بیشتر گوئیم که هرگاه بنا باشد که برای اینکه نفس ما در تعقل معقول واحد از قوه به فعل در آید عقل فعال با آن اتحاد یابد، یا اثری از آن در نفس پدید آید، در صورت نخستین اتحادی که عقل فعال به تمامی با نفس ما حاصل می‌کند موجب می‌شود که تعقل همان معقول واحد نفس را نسبت به همه معقولات، قل گرداند، و بدین ترتیب چیزی بر آن مجهول نماند تا دیگر بار به طلب آن برخیزد، در صورت دوم باید عقل فعال را قابل انقسام و انشعاب بدانیم تا جزئی یا حالتی از آن را بتوانیم جدا از اجزاء و احوال دیگر به شیء متصل گردانیم و این امر با مفارقت و وحدت و بساطت این عقل ناسازگار است. و اگر مانند برخی از این کسان اتحاد عقل فعال را بانفس تنها در موردی که نفس را تعقل می‌کنند بپنداریم چگونه توانیم گفت که خروج عقل از قوه به فعل در همه موارد به وسیله عقل فعال است. اما در صورت سوم چون عقل فعال بانفس متحد نمی‌شود بلکه اتصال نفس به عقل فعال بدین ترتیب است که اثری از آن را در خود بپذیرد و به تدریج هریک از این معقولات را با قبول این آثار فعلیت بخشد دیگر نمی‌توان از اتحاد عقل فعال با نفس سخن به میان آورد و آن را کمال بالفعل برای نفس دانست و به همین سبب اشاره ارسطو را در مورد اینکه جزئی از نفس می‌تواند مفارقت پذیر باشد نمی‌توان به عقل فعال بر گردانید. با این بحث به ثبوت می‌رسد که جزء مفارقت پذیر نفس هیچ کدام از عقول مفارق و از آن جمله عقل فعال نیست. اینک ببینیم که آیا منظور ارسطو آن جزء یا آن مرحله از عقل نیست که عاقل بالفعل گردیده یعنی قوه تعقل در آن فعلیت یافته است؟ - ماهیت چنین عقلی محتاج شیء دیگری است که قائم بدان است و اعراض و کمالاتی هم که بر آن عارض می‌شود نمی‌تواند شیئی را که قائم به غیر است قائم به نفس خود گرداند. بعد از نفی همه احتمالات فقط این احتمال می‌ماند که بگوئیم که آنچه پایدار و جدائی پذیر است همان جوهری است که تعقل از شؤون آن است. و چون این جوهر غیر جسمانی است (زیرا که بدن را مفارقت پذیر نمی‌توان دانست) مفارقت

پذیر است ، و این جوهر غیر جسمانی را نمی توان ناشی از اصل دیگری که خود آن مفارقت ناپذیر باشد دانست . پس چاره جز این نیست که خود همان نفس ناطقه را که به سبب لزوم وحدت نفس در موجود زنده نفس واحد انسان است جدائی پذیر و پایدار بدانیم . و ابن سینا با این بیان مفارقت و خلود را که ارسطو فقط به عقل یا به قسمتی از عقل نسبت داده است به جمله نفس ناطقه باز می گرداند .

قسمتی از قطعه ای را که از ارسطو نقل شد مترجم عربی (چنانکه در نسخه کنونی ماست) چنین آورده : « فقد استبان ان النفس ليست مفارقة للجسم ولا شيء من اجزائها و ذالك ان انطلاشيا بعض الحيوان انما يكون لاجزائها ولم يستبن بعدان كانت النفس انطلاشيا للجسم مثل راكب السفينه » . - به طوری که می بینیم در ترجمه این قطعه هم غلط دست داده و نقض غرض شده است . چه ، آنجا که ارسطو بعد از بیان عدم مفارقت در بین نفس و جسم نظر خود را محصور بد بعضی از اجزاء نفس می کند و امکان مفارقت را برای بعضی اجزاء دیگر محفوظ می دارد در این ترجمه به صورتی در آمده که مفهوم آن این است که هیچ کدام از اجزاء نفس مفارقت پذیر نیست ؛ و هم جمله مهمی از فقره منقول که قسمت عمده آن محسوب می شود و حائز اهمیت زیادی است از ترجمه عربی حذف گردیده است ، ولیکن همین جمله محذوف : (با این همه هیچ مانعی نیست که لا اقل بعضی از اجزاء دیگر نفس به سبب اینکه کمال برای هیچ گونه جسمی نیست جدائی پذیر باشد) مدار تفسیر ابن سینا در تعلیقه خود واقع شده است ، و این مورد نیز یکی دیگر از دلایل اختلاف نسخه ابن سینا از ترجمه کتاب نفس با نسخه ای که اینک در دست ماست می باشد .

ابن سینا: فقره (۱) س ۱۲ ص ۹۴

۲۹

ارسطو: ۴۱۵ الف ۲۵-۴۱۵ ب ۱

ابن سینا: فقره (ب) س ۱۳ ص ۹۴

۳۰

ارسطو: ۴۱۵ ب ۱-۷

ابن سینا: فقره (ج) س ۱۸ ص ۹۴

توضیح: از این دو قسم غایت یعنی آنچه ما الیه الحركه و آنچه ما لاجله الحركه می‌گویند ابدیتی که هر موج‌زدی طالب آن است، اول است، و خود این موجود فساد پذیر قسم دوم است که ابدیت برای آن طلب می‌شود و چون برای شخص آن به دست نیاید به نوع آن تعلق می‌گیرد.

توضیح دیگری که باید داد این است که در ترجمه عربی (نسخه کنونی آن) کلمه «روحانی» به جای آنچه در اصل کتاب «الهی» مذکور شده آمده است ولیکن همین کلمه در تعلیقه ابن سینا مطابق با اصل یعنی «الهی» ذکر شده و همین خود قرینه دیگری بر اختلاف نسخه او با نسخه کنونی است.

۳۱

ارسطو: ۴۱۵ ب ۹-۱۵

ابن سینا: فقره (د) س ۲۴ ص ۹۴- س ۲ ص ۹۵

۳۲

ارسطو: ۴۱۵ ب ۲۳-۲۴

ابن سینا: فقره (ه) س ۳ ص ۹۵- س ۵ ص ۹۵

توضیح: منظور این است که اینکه ارسطو نفس را مبدأ اول حرکت مکانی دانسته

۳۹۲

است بدین معنی است که نفس علت قریب این حرکت است، زیرا که علت اصلی حرکت مکانی نفس آسمانی است که محرك آسمان به حرکت دورانی و محدود حرکات طبیعی است. ابن سینا در کتاب شفا آنجا که طبیعت را بنام مبدأ اول حرکت تعریف کرده گفته است که در حرکت مکانی موجودات زنده نفس مستقیماً و بدون واسطه، یعنی به عنوان مبدأ قریب حرکت تأثیر می‌کند، ولیکن در حرکاتی مثل نمو و زبول یا استحالہ، که ارسطو بلافاصله بعد از این فقره آنها را نیز معلول نفس دانسته است، نفس مبدأ اول یعنی علت قریب حرکت نیست بلکه مبدأ اول حرکت طبیعت است که واسطه بین تحريك نفس و حرکت موجود زنده قرار می‌گیرد (فن سماع طبیعی ص ۶۲ و ۶۳ از ترجمه مرحوم فروغی)

۳۳

ارسطو: ۴۱۷ ب ۱۷-۱۹

ابن سینا: فقره (۱۱) س ۶-س ۱۰ ص ۹۵

توضیح: برای شرح منظور اصلی ارسطو از این فقره رجوع شود به کتاب نفس ۴۱۷ الف ۹ تا ۴۱۷ ب ۱۹ و حواشی مربوطه.

۳۴

ارسطو: ۴۱۷ ب ۲۰-۲۵

ابن سینا: فقره (+) س ۱۱-س ۱۹ ص ۹۵

توضیح: در بیان فرق احساس با علم ارسطو می‌گوید که احساس، چون با اشیاء فردی جزئی فعلیت می‌یابد، محتاج حضور اشیاء محسوس در مقابل حواس است، ولیکن علم، چون به کلیات حمل می‌شود و کلیات از يك جهت یعنی از آن جهت که مفهوم مشترك است در نفس ما واقع است، فعلیت یافتن آن هر وقت که شخص عالم اراده کند حاصل می‌شود. برعکس احساس که حصول آن به میل شخص، بی آنکه شیء محسوس

حاضر باشد، میسر نیست. ابن سینا علت حضور دائم معقولات یعنی کلیات را در ذهن ما، بر حسب مشرب خود، اتصال نفس به عقل فعال می‌داند، که بعد از حصول ملکه اتصال برای نفس همیشه امکان آن برای عقل فعال حاصل است و فقط محتاج این است که نفس ما اراده کند. البته این نظر مستلزم اعتقاد به عقل واحد مفارقی به نام عقل فعال است و حال آنکه وجود چنین رأیی را در مذهب ارسطو نمی‌توان مسلم دانست. علی‌الخصوص که خود ارسطو در همین فقره تصریح کرده است که کلیات در خود نفس قرار دارد.

۳۵

ارسطو: ۴۱۸ الف، ۲-۵

ابن سینا: فقره (۱) س ۲۰ ص ۹۵-س ۴ ص ۹۶

توضیح: منظور ارسطو فقط این بوده است که بگوید که چون احساس بالفعل حاصل آید حاس با محسوس یکی می‌شود. ابن سینا علاوه بر آن از تمثل شیء محسوس در غیاب خود آن در حس مشترك نیز سخن گفته است.

۳۶

ارسطو: ۴۱۸ الف ۸-۲۴

ابن سینا: فقره (ب) س ۵ ص ۹۶

۳۷

ابن سینا: فقره (+) س ۹-س ۱۶ ص ۹۶

توضیح: ارجاع این فقره به قطعه‌ای از متن کتاب که متناسب با موضوع باشد و توالی آن نسبت به قطعاتی که فقرات قبل و بعد بدانها راجع است محفوظ بماند میسر نشد. از نظر مفاد تناسب آن یا فصل ۱۳ از کتاب سوم که راجع به عمل اصلی لامسه است، مخصوصاً با عباراتی از ۴۳۵ الف ۱۴ تا ۴۳۵ ب ۱۹، بیشتر است. شاید بتوان احتمال

داد که از نظر تناسب مطلب این فصل را متمم فصل یازدهم از دفتر دوم گرفته یا اصلاً از جایی که فصل دوازدهم از دفتر دوم پایان می‌یابد به فصل دوازدهم از دفتر سوم و فصول بعدی آن، که موضوع آنها مکمل مبحث احساس است و حقاً بایستی در همان مقام وارد شده باشد، گذشته است. هم چنین محتمل است که این تعلیقه در اصل تصنیف در این محل نبوده و غلطی در کتابت وارد شده باشد. بالاخره قسمتی را که در آن از قول مشرقیان ایراد می‌گیرد که ارسطو راجع به احساس لذت و الم به توسط لامسه و فرق آن با احساس حرارت و برودت سخنی نگفته و هم چنین راجع به احساس سبکی و سنگینی با سختی و نرمی یا تری و خشکی تصریح نکرده است که بالذات با حس لامسه ادراک می‌شود یا بالعرض و شرح آن را حواله به کتابهای مشرقیان می‌کند (رجوع شود به فصل ۲ از مقاله ۲ از فن ۶ طبیعیات شفا) می‌توان از قسمت اول همین تعلیقه قابل تفکیک دانست و آن را به فصل ۱۱ از دفتر دوم درباره نفس راجع داشت.

۳۹ و ۳۸

ارسطو: ۴۲۴ ب ۲۳-۳۰

ابن سینا: فقره (۱) س ۱۷- س ۲۰ ص ۹۶

و فقره (ب) س ۲۱- س ۲۴ ص ۹۶

توضیح: درباره این قول ارسطو آنچه را که در حاشیه منقوله از ترجمه فرانسوی از قول یکی از مفسران آلمانی گفته‌ایم به یاد می‌آوریم. و آن اینکه مسلماً از عهد ارسطو تا کنون هیچ کس نتوانسته است این استدلال را بفهمد. به مناسبت همین ابهام و تشابه و صعوبتی که در متن کلام وجود دارد ایرادات زیادی بر آن می‌توان وارد ساخت به همین سبب است که ابن سینا می‌گوید که ما نمی‌توانیم گفت که شیء متوسط حتماً باید از عناصر بسیط باشد، و حتی این عنصر بسیط را محصور در هوا و آب بکنیم، مگر اینکه

آن را به محسوسات و حواسی که برای ما موجود است قیاس کنیم. این بیان با آنچه در فقره بعدی از تعلیقات گفته است تکمیل خواهد شد، و آن اینکه شاید هوا و آب برای ادراک شیئی جز رنگ و صوت و بوی نیز بتواند به کار رود، و شاید بعضی از محسوسات جز به وسیله هوا و آب، مثلاً به وسیله خاک یا جسم مرکبی نیز، بتواند به ما برسد. پس استدلال ارسطو فقط این نکته را به وضوح می‌رساند که حواسی که ما اکنون داریم به واسطه همین عناصر اشیاء را ادراک می‌کند و اشیائی که در حال حاضر ادراک می‌شود همین نوع از اشیاء است، نه اینکه اصلاً ممکن نباشد که محسوس دیگری یا حس دیگری برای دریافت چنین محسوسی امکان وجود بیابد.

اما اشاره وارده در پایان تعلیق نخستین از این دو فقره (لم کانت الملموسات الحس بهادون غیره) شاید راجع به مقدمه فعل باشد که در آن ارسطو کلام خود را به ذکر حال لامسه مقصور داشته است، و لزوم تکمیل آن را با اشاره به حال سایر حواس در حاشیه منقول از ترجمه فرانسوی یادآور شدیم. علی‌الخصوص که ترجمه عربی بیشتر مؤید لزوم این یادآوری است.

۴۰

ارسطو: ۴۲۴ ب ۳۱-۴۲۵ الف ۳

ابن سینا: فقره (ج) س ۲۵ ص ۹۶- س ۱ ص ۹۷

۴۱

ارسطو: ۴۲۵ الف ۳-۱۱

ابن سینا: فقره (ی) س ۹ ص ۹۷

توضیح: گوئی بتوان گفت که ایراد ابن سینا وارد نیست، زیرا که ارسطو آنجا که می‌گوید که موش کور در زیر جلد خود دارای چشمانی است تصریح نکرده است که این چشمها قادر به بینائی نیست، مگر اینکه این عقیده را از محل دیگری مسلم بتوان

۴۲

ارسطو: ۴۲۸ (ب) ۱۰-۱۷

ابن سینا: فقره (۱) س ۱۸ تا ۹۷- س ۶ ص ۹۸

توضیح: منظور از قید اخیر این است که ابن سینا قوه خیال را حافظ محسوسات مشترک دانسته و قوه متخیله را همان قوه متصرفه، یعنی قوه ترکیب و تفصیل صور حسیه و معانی و همیه، شمرده است، مشروط بر اینکه در خدمت قوه و همیه باشد، زیرا که اگر قوه عقل آن را به کاربرد مفکره نامیده می شود، و به همین سبب مفهوم تخیل را، چنانکه ارسطو آورده است، شامل بعضی از قوای عاقله مثل وهم و فکر و بعضی از قوای حافظه مثل مصوره و مذکره دانسته است.

۴۳

ارسطو: ۴۲۸ ب ۱۸-۲۵

ابن سینا: فقره (ب) س ۷ - س ۱۰ ص ۹۸

۴۴

ارسطو: ۴۲۹ الف ۵-۹

ابن سینا: فقره س ۱۱- س ۱۶ ص ۹۸

۴۵

ارسطو: ۴۲۹ الف ۱۰-۱۲

ابن سینا: فقره (ب) س ۱۷- س ۲۲ ص ۹۸

توضیح: منظور از بحثی که ارسطو در این مورد راجع به استقلال و مفارقت عقل آورده است این است که آیا عقل چیزی است که بتواند واقعیتی جدا از سایر قوای نفس و در نتیجه مجرد از خود بدن داشته باشد، یا اینکه در واقع جزئی از نفس است و

تنها از لحاظ مفهومی است که می‌توانیم برای آن قائل به استقلال شویم، و منظور از استقلال بر حسب مکان یا استقلال بر حسب بعد که گویا در ترجمه کلام ارسطو هر دو لفظ را یکسان بتوان آورد استقلال واقعی و خارجی در مقابل استقلال مفهومی و منطقی است. ابن سینا تعبیر استقلال مکانی را نپسندیده و گویا آن را منافی با مجرد و معنویت نفس دانسته و استقلال بر حسب بعد یا بر حسب عظم را نیز استقلال نسبت به بعد یا نسبت به عظم فهمیده است. و گوئی باز بتوان گفت که این تأویل نیز برای آن است که بعد یا عظم را به بدن راجع سازد. به هر صورت در این مورد خواه مکان، خواه بعد، خواه عظم بیاوریم تأثیری در اصل منظور ارسطو که استقلال طبیعی و واقعی است ندارد، چنانکه در ترجمه‌ای هم که به عقیده ابن سینا اصح و ارجح بوده در این مورد به تصریح خود او در همین تعلیقه «غیر مفارقة كمفارقة الجسم للجسم» آمده که از این عبارت علاوه بر استقلال در قوام استقلال در مکان یا بعد را نیز می‌توان دریافت.

اما اشاره به وجود همین ترجمه دیگر حائز این اهمیت است که حدس ما را در مورد تعدد ترجمه‌های کتاب نفس و مغایرت ترجمه‌ای که مورد استشهاد ابن سینا بوده با ترجمه‌ای که هم‌اکنون در دست ماست تأیید می‌کند. از قضا در همین نسخه حاضره است که عبارت مورد بحث تقریباً بعینها همان است که ابن سینا آن را در پایان تعلیقه خود برگزیده و در این مورد صحیح‌تر دانسته است. در ترجمه مورد استفاده ابن سینا چنانکه از این تعلیقه مستفاد می‌شود چنین آمده بوده: «او غیر مفارق بالعظم» و در ترجمه کنونی چنین گفته شده است: «كمفارقة الجسم للجسم».

۴۶

ارسطو: ۴۲۹ الف ۱۳-۱۸

ابن سینا: فقره (ع) س ۲۳ ص ۹۸- س ۴ ص ۹۹

توضیح: در ترجمه عربی (نسخه کنونی چنین است): هل هو كمثل الادراك بالحس فيألم بالمعقول بضرب من ضروب الالام او هناك نوع آخر؟ ولا ألم فيه ولا يحتمل

التغیر. وکیف قبوله: بالصورة ام بالقوه ؟ - لایحال واحده. فیکون العقل عند المعقول بمنزلة الحس عند المحسوس ؟ - لایحال واحده . »

علاوه بر اضطراب و سقمی که در سراسر این ترجمه وجود دارد نکته‌ای که بیشتر باید در باره آن تأکید کرد این است که جمله «ولا أَلَمَ فیهِ ولا یَحتمِلُ التَّغیرَ» را عطف به ماسبق کرده و متمم «او هُنَاکَ نوع آخر ؟» گردانیده است . در صورتی که این جمله چنانکه از ترجمه ما پیداست قول مختار ارسطوست و نتیجه‌ایست که ارسطو از مشابَهت عقل با احساس گرفته است . یعنی چون افعال احساس در مقابل محسوسات از نوع استحالة فساد بخش نیست، بلکه افعالی است که کمال خود شیء را ظاهر می‌سازد یعنی استحالة‌ای به جانب ظهور کمالات اصلی شیء حاس است، افعال عقل در مقابل معقول نیز مانند افعال حس در مقابل محسوس به منزله این است که قوه واقعه در خود عقل فعلیت حاصل کند و به سوی کمال خود که همان فعلیت صورت معقول باشد سیر نماید . بنابراین معقول به عنوان شیئی که بتواند عقل را دگرگون سازد در آن تأثیر نمی‌بخشد ، بلکه ، در نتیجه عمل تعقل عقل ما که بالقوه همان صورت شیء معقول بود بالفعل چنان می‌گردد .

۴۷

ارسطو : ۴۲۹ الف ۱۸-۲۱

ابن سینا : فقره (ی) س ۵ ص ۹۹-س ۲ ص ۱۰۰

توضیح : منظور ارسطو از اینکه گفته است که عقل باید عاری از مخالطت باشد بر حسب تفاسیر معتبری که از مفسران بزرگ قدیم و جدید به جای مانده و به مفاد آنها در حواشی مربوطه به این فقره در ترجمه کتاب نفس اشاره شده این بوده است که عقل با ماده مخالطت ندارد . یعنی نه تنها عاری از هرگونه صورت خاصی است، بلکه ، فارغ از هرگونه اتحادی با بدن و بنابراین بدون آلت بدنی است ، زیرا که اگر چنین می‌بود صورت خاص آن و ساختمان آلت بدنی آن به نحوی از انحاء

برصور معقوله حمل می‌شد و خلوص آنها را به هم می‌زد. ابن‌سینا، بعد از بیان منظور ارسطو، از قول مشرقیان می‌گوید که چرا وجود صورت خاصی برای عقل یا امتزاج آن با شیئی که دارای صورتی معین است باید مانع از قبول صورت معقول دیگری با حفظ خلوص آن باشد، زیرا که قوه حس، که خود دارای صورتی و مخالط با صورتی است، صور دیگری را که متعلق به محسوسات است از خارج دریافت می‌کند. وانگهی اگر عقل را صورتی خاص باشد در بین چنین صورتی با صورتی که عقل خود از معقولات خارجی دریافت می‌دارد چه تفاوتی است. یعنی همان‌طور که عقل صورت معقولی را از خارج می‌پذیرد، و قبول این صورت مستلزم این نیست که بعد از آن نتواند جای آن را به صورت دیگری بدهد و تأثیر صورت نخستین موجب این نمی‌شود که صورت دومین از خلوص اصلی خود خارج شود، چرا باید وجود صورت خاصی در ابتدای امر برای خود عقل مانع از آن شود که صورت خارجی را بی آنکه دیگرگون سازد بپذیرد؛ مگر اینکه ممنوعیت عقل از قبول صور بعدی به سبب مخالطت آن با شیء دیگری باشد نه به سبب وجود صورتی خاص برای آن، و لیکن ارسطو چنین نگفته است. اما از اینکه موم اگر از نزد خود دارای شکل طبیعی می‌بود که آن را از دست نمی‌داد نمی‌توانست شکل دیگری را از خارج بپذیرد نمی‌توان استشهاد به حال عقل کرد. چه، امتناع موم به سبب آن نیست که هر چیزی که آن را صورتی طبیعی باشد صورتی دیگر نمی‌پذیرد، بلکه، از این روست که شیء واحد نمی‌تواند در آن واحد دو صورت را قبول کند. بعد از این سؤال در بایان کلام گفته است که جواب آن را مشرقیان می‌توانند داد و با مراجعه به حکمت آنان می‌توان دانست که چرا شیئی که مخالطت دارد صورت شیء دیگری از معقولات را نمی‌پذیرد، و شیئی که دارای صورت خاص هیولانی است همه صور معقول را نمی‌تواند پذیرفت. اما در جواب ابن‌سینا می‌توان گفت که شرط امتناع قبول صور معقوله از طرف عقلی که خود متصور به صورتی مخصوص است، چنانکه در تفسیر کلام ارسطو اشاره شد و

چنانکه ابن سینا خود در تلو کلام آورده است ، همین است که چنین صورتی مخالط با ماده و متحد با بدن و مرتبط به آلت بدنی باشد. چنانکه خود ارسطو آنجا که می گوید عقل باید عاری از مخالطت باشد سبب آن را در دنبال کلام خود چنین می آورد که اگر صورت خاص عقل در کنار صورت خارجی پدیدار شود مانع صورت اخیر و معارض با تحقق آن می شود، و این خود می رساند که وجود صورت خاص برای عقل را به همین معنی گرفته است که عقل مخالط با اشیاء مادی و بدنی باشد. و خود ابن سینا نیز در پایان کلام خود بیان این مطلب را از قول مشرقیان بدین صورت ممکن می داند که چیزی که دارای صورتی از صور هیولانی باشد صور معقوله دیگر را نمی پذیرد. پس در واقع آنچه خلوص صور معقوله مستفیده را بر هم می زند وجود صورت هیولانی برای عقل، یعنی امتزاج عقل با ماده و اتحاد آن با آلت بدنی، است. اما اگر وجود چنین صورتی در قوای حسی مانع از این نیست که صور محسوس دیگر در آنها پذیرفته شود بدین سبب است که صور حسی جنبه فردی دارد و با وجود انتزاع از ماده جنبه جزئی خود را از دست نمی دهد. یعنی صورت مأخوذه از شیء محسوس، آنگاه که در آلت حسی منطبق می شود، باز صورت جزئی است. و به همین سبب انطباع آن در شیئی که خود مخالط با ماده و دارای صورتی هیولانی است، بر فرض اینکه همین صورت اصلی در کنار صورت مأخوذه از شیء خارجی ظاهر شود یا در آن تأثیر بخشد، تغییری در محسوس بودن که مستلزم جزئیت است وارد نمی سازد. و به سبب همین مخالطت قوه حس با آلت بدنی است که حس نمی تواند جز بعضی از درجات مخصوص و معینی از صور حسی را دریافت دارد، مثلاً قدرت حس لامسه محدود به قبول درجات محدودی از حرارت باشد. و لیکن صور معقول جنبه کلی دارند و به همین سبب انطباع آنها در عقلی که خود دارای صورت هیولانی یعنی مخالط با ماده و متحد با آلت بدنی است موجب می شود که کلیت آنها از میان برود و تأثیر صورت هیولانی عقل دوباره بدانها جزئیت بخشد، و بدین ترتیب معقولیت آنها را که مستلزم کلیت است از میان ببرد، و البته چنین ممانعتی از طرف صورت

معقولی که بعداً عقل آن را قبول می‌کند نسبت به صورت معقول دیگر به عمل نمی‌آید. زیرا که اینها همه کلی است و ادراک یک معقول کلی با ادراک معقول کلی دیگر در حکم واحد است، و عقل می‌تواند از یک معقول به معقول دیگر منتقل شود بی آنکه صورت مخصوصی از یکی از آنها که مانع عبور آن به صورت دیگر باشد بپذیرد.

۴۸

ارسطو: ۴۲۹ الف ۲۲-۲۳

ابن سینا: فقره (ه) س ۳ ص ۱۰۰

۴۹

ارسطو: ۴۲۹ الف ۲۳-۲۹

ابن سینا: فقره (و) س ۴ ص ۱۰۰-س ۱۹ ص ۱۰۱

توضیح: ابن سینا بعد از اینکه قوه عامله عقل، یعنی قوه‌ای را که مدبر بدن است و عقل از لحاظ آن قوه با مادون خود مرتبط می‌شود، از قوه عالمه عقل، یعنی قوه‌ای که متوجه به اشیاء عالیه و مرتبط به مافوق عقل است (والبتّه منظور از این قول ارتباط عقل با عقل فعال مفارق است) تمییز می‌دهد اشاره می‌کند که قوه عالمه عقل را می‌توان فقط استعداد محض برای قبول معقولات شمرد، و نیز می‌توان مبدای برای طلب معقولات دانست که در این صورت قادر به تصرف در اموری برای نیل به امور دیگر است، و عقل این هر دو جنبه را دار است یعنی هم قابل معقولات و هم طالب آنهاست. اگر آن را فقط قابلیت محض و استعداد صرف بدانیم باید قول ارسطو را چنین تفسیر کنیم که نفس هیولانی هیچ‌گونه وجود جوهری بالفعل ندارد، یعنی قبل از اینکه چیزی را تعقل کند خود هیچ‌چیز نیست. اما چیزی که هیچ‌چیز نیست چیز دیگری نمی‌تواند شد، و اگر چیزی پدید آید ناچار از هر جهت چیز دیگری غیر از این چیز خواهد بود، نه اینکه همین چیز فعلیت یافته و به صورت آن چیز درآمده باشد. به عبارت دیگر چیزی که وجود بالفعل ندارد استعدادی برای چیز دیگر در آن نمی‌تواند بود و قابلیت برای خروج از قوه به

فعل نمی‌تواند داشت. پس ناچار باید مقصود ارسطو را چنین دانست که این قوه عقلیه هیچ يك از صور معقولاتی را که بعداً به دست می‌آورد ندارد و از حیث چنین صورتهائی است که فعلیتی برای آن نیست و این رأی را به قصد مخالفت با نظر افلاطون آورده است که می‌گفت که صور معقوله در خود نفس است، منتهی نفس آنها را از یاد برده است و دوباره باید به یاد آورد و این نظر درست نیست. چه، اگر صور معقولات بالفعل در خود نفس باشد غفلت و نسیانی که بدان دست داده است نسبت به چه چیز خواهد بود، و این چیز در حال نسیان به کجارفته و در کجامانده است؟ و حال آنکه نفس ناطقه بسیط است و آن را اجزائی نیست تا این صور در جزئی از آن قرار گیرد و جزء دیگر نسبت بدانها غفلت یابد. پس اگر عقل ما نسبت به شیئی جاهل باشد باید گفت که صورت این شیء اصلاً در آن بالفعل موجود نیست، بلکه، وجودی بالقوه دارد. از همین رو عقل را نمی‌توان آمیخته با بدن دانست، زیرا که به سبب چنین اختلاطی می‌بایست آن را حالتی بالفعل از سردی یا گرمی یا غیر آن حاصل شود، یا آلتی بدنی بدان اختصاص یابد. همینکه علت عدم اختلاط عقل را با بدن یا عدم اختصاص آلتی را به عقل صفتی از خود عقل دانسته است دلیل بر این است که وجودی برای عقل قائل شده و واقعیتی بدان نسبت داده است. زیرا که چیزی که از هر جهت فاقد فعلیت و واقعیت باشد نمی‌تواند علت و مبدأ عدم اختلاط با بدن یا هر گونه صفت دیگری شمرده شود. پس معلوم گردید که مقصود ارسطو از این کلام این است که قوه عقل و نفسی که دارای این قوه است، نه تنها در حین تعقل، بلکه قبل از آن نیز، با اینکه امر عدمی نیست و وجودی وصفی دارد، جدا از ماده است، و شیء مجردی است. ابن سینا در پایان کلام، یعنی بعد از اینکه از قول ارسطو مجرد عقل هیولانی را نتیجه گرفته، در شکفت آمده است که اسکندر افرویدی چگونه ارسطو را قائل به این دانسته است که عقل هیولانی جنبه مادی دارد، و نفسی که دارای چنین عقلی است نفس مادی است (برای توضیح مطلب می‌توان به بخش اول کتاب حاضر مراجعه کرد و دید که مفهوم عقل در نظر ارسطو

و تقسیم آن به عقل هیولانی و عقل فعال چگونه در معرض تخالف آراء قرار گرفته است .
 به طوری که در اینجا به صراحت می بینیم که این سینا عقل هیولانی را ، که واقع در نفس
 انسانی و یاعین همان نفس می دانسته ، مجرد به تحرر این نفس می شمرد و عقل فعال
 را مفارق از چنین نفسی می دانسته است).

۵۰

ارسطو: ۴۲۹ الف ۳۱-۴۲۹ ب ۴

ابن سینا: فقره (۱) س ۲۰ ص ۱۰۱-س ۱۲ ص ۱۰۲

توضیح: ارسطو قبلاً در مورد احساس گفته بود که استحاله نمی پذیرد یا لا اقل
 استحاله آن تحت تأثیر فساد بخش شیء محسوس حاصل نمی آید ، بلکه ، نوعی از
 استکمال یا مرور از قود به فعل است که مقابله باشیء محسوس فرصتی و عاملی برای
 حصول آن محسوب است (رجوع شود به فصل ۵ از دفتر ۲ و حواشی مربوطه) . و در
 مورد عقل نیز می گوید که با اینکه قابل اخذ صورت است خود انفعال ناپذیر است
 (فصل ۴ از دفتر ۳ ، ۴۲۹ الف ۱۶) ، و گرنه صوری را که دریافت می داشت دیگرگون
 می ساخت. اینک می گوید که بین این دو نوع انفعال ناپذیری ، که یکی از حس و
 دیگری از عقل است ، تفاوتی است و آن اینکه حس بعد از دریافت محسوس شدید
 قادر به ادراک محسوس ضعیف نیست ، ولیکن عقل بعد از ادراک معقول قوی معقول
 ضعیف را نیز تواند دریافت. به تفسیر ابن سینا این امر نشانه این است که انفعال گونه ای
 از محسوس شدید در قوه حاسه حاصل می شود که مانع از استکمال آن می گردد ، ولیکن
 قوه عاقله از چنین انفعالی هم مبرا است. باز می گوید که رأی ارسطو را ، هم می توان
 چنین تفسیر کرد که بعد از احساس محسوس شدید ، به سبب خستگی که قوه حاسه را
 دست می دهد اصلاً قادر به هیچ گونه احساس اعم از شدید یا ضعیف حتی احساس همان
 محسوس شدید نیست ، و هم می توان چنین گفت که بعد از احساس شدید به ادراک محسوس
 ضعیف تر قادر نمی آمد ، و حال آنکه قوه عاقله از چنین حالی و عروض چنین خستگی

وملاالی مبراست. و برای اثبات آن همین قدر کافی است که عقل ولو یکبار بعد از ادراک معقول قوی به ادراک معقول ضعیف تر نائل آید، اگر چه همواره چنین نباشد. زیرا که در بعضی از احوال نفس ناطقه را نیز خستگی عارض می شود، منتهی این حالت مستقیماً به خود آن دست نمی دهد. بلکه، به آلائی که نفس در کار خود از آنها مدد می گیرد عارض می شود. چنانکه عقل در افعال خود گاهی محتاج استعانت از تخیل است و چون تخیل به سبب ارتباطی که با بدن دارد خستگی می پذیرد، خستگی آلت تخیل موجب قصور عقل از عمل خاص خود می شود. یا اینکه گاهی موجبانی دست می دهد که نفس را از عمل خاص خود به غیر آن مشغول می گرداند، و در این حال اگر عقل کار نکند به سبب خستگی یا فرسودگی آن نیست، بلکه، در واقع مانند شمشیری است که با اینکه همچنان برنده و بی عیب است آن را در نیام فرو برده باشیم تا به کار دیگری پردازیم.

ابن سینا در یکی دیگر از آثار خود (المباحثات فقره ۷۵ ص ۱۲۳ ارسطو عند العرب) می گوید که امتناع حس از قبول محسوس ضعیف بعد از ادراک محسوس قوی، علاوه بر اینکه به سبب زیانی است که از فعل محسوس ماده حس را حاصل می شود، بدین سبب نیز تواند بود که صورت هر محسوسی مدت زمانی بعد از زوال خود آن محسوس در آلت احساس باقی می ماند. یعنی بعد از اینکه شیء سفید رنگ از مقابل نظر دور شد صورت سفیدی شدیدی که احساس کرده ایم مدتی در آلت باصره باقی است. حال اگر در این موقع سفیدی ضعیف تری در مقابل نظر آید چون سفیدی نسبت به سفیدی قوی در حکم سیاهی یا سرخی یا رنگ دیگری است، و ادراک سفیدی و غیر آن یعنی ادراک دور رنگ متفاوت در آن واحد محال است، چشم به ادراک سفیدی ضعیف تر قادر نمی شود. در نسخه کنونی ترجمه عربی اشتباهی رخ داده است که، اگر از کاتب نسخه یا غلط مطبعی نباشد، ناچار دلیل دیگری بر اختلاف نسخه ابن سینا با این نسخه خواهد بود. و آن عبارت از این است که در نسخه کنونی «لا یمتنع الفعل» بجای «لا یمتنع العقل» آمده است، ولیکن ابن سینا در تعلیقه خود به مفاد صحیح کلام ارسطو توجه داشته و مخصوصاً

آنجا که از قول ارسطو نقل کرده است که: «لکن العقل اذا تصور القوی کان تصویره للضعیف ازید» کلام او بسیار نزدیکتر به عین عبارت ارسطو از ترجمه کنونی است که در آن چنین آمده است: «اذا ادرك شيئاً من ذوی اللطافة والغموض من ان یکون دراکالما دونه باکثر مما ادرك ذاك الاول...»

۵۱

ارسطو؛ ۴۲۹ ب ۵

ابن سینا: فقره (ب) س ۱۳ ص ۱۰۲ - س ۸ ص ۱۰۳

توضیح: معنی کلام ارسطو به عقیده ابن سینا طوری است که، مفارقت عقل را بر حسب آن، هم می توان معلول صفتی که قبلاً برای عقل قائل شده و گفته است که عقل می تواند درباره معقول ضعیف بعد از تعقل معقول قوی تفکر کند محسوب گردد، و هم علتی برای این صفت باشد. یعنی هم می توان گفت که عقل، چون جدا از بدن است، می تواند بر عکس احساس معقول ضعیفی را بعد از معقول قوی تعقل کند (چنانکه مترجم فرانسوی، و به تبع او مترجم فارسی کتاب نفس، چنین فهمیده و عبارتی که برای ربط این کلام به ماقبل خود در ترجمه فرانسوی افزوده شده است مفید همین معنی است) و هم می توان گفت که عقل، چون می تواند معقول ضعیف تر را نیز بعد از معقول قوی تر تعقل کند، جدا از بدن است. یعنی قدرت عقل را بر ادراک معقول ضعیف بعد از معقول قوی علت مفارقت آن از بدن بدانیم و باز این علت را به طریق برهان انی از معلول خود که قدرت بر چنان عملی باشد نتیجه بگیریم. اما این که قدرت بر چنین ادراکی را علت مفارقت عقل بدانیم درست است، ولیکن، اینکه علت دیگری برای افتراق جز همین معنی قائل نباشیم باید مورد تحقیق قرار گیرد. چه اگر بیان خود را به همین اندازه که ارسطو اکتفا کرده است محدود سازیم ایراداتی بر این بیان وارد می شود به شرح ذیل:

وقتی که چیزی را احساس می کنیم و صورت آن شیء به آلت جسمانی احساس

می‌رسد ممکن است یکی از دو وضع پیش آید: ۱ - جز انطباع صورت شیء محسوس اثر دیگری در آلت جسمانی حاصل نشود، یعنی تنها تأثیری که آلت جسمانی در حین احساس حاصل می‌کند قبول صورت شیء محسوس باشد. ۲ - حصول این صورت مقارن باشی باشد که اثر دیگری غیر از انطباع صورت شیء در آلت جسمانی پدید آورد یا اینکه خود همان صورت امر دیگری را نیز در موضوع خود که آلت جسمانی است ایجاب کند، چنانکه حرارت حرکت را نیز به وجود می‌آورد. پس نمی‌توان به یقین هر صورتی را موجب حدوث امر دیگری جز حصول خود آن صورت در آلت جسمانی دانست. و نمی‌توان در موردی که از حصول صورت شیء محسوس در آلت جسمانی اثر دیگری جز خود آن صورت پدید می‌آید این اثر را برای آن آلت زیان‌آور پنداشت و نمی‌توان حصول هر صورتی را حتماً مقارن شیء دیگری دانست. و هر صورتی که مفارق باشیء دیگری است لازم نیست که این شیء دیگر برای آلتی که صورت حسی بدان می‌رسد زیان‌آور باشد. پس این مطلب آشکار نیست که آلت احساس چون جسمانی است با قبول صور محسوسات خستگی و فرسودگی می‌پذیرد. چه، قبول آن ناشی از استقراء است و استقراء نتیجه کلی نمی‌دهد، و حریف تواند گفت که چه بسا تمرین و ممارست موجب آن شود که اعضای حسی قوه‌ای برای اعمال خود به دست آورد، و چون به کار قوی پردازد آمادگی در آنها برای عمل به کار ضعیف فراهم آید.

قصور را که ابن سینا در کلام ارسطو دیده است بادقت در همین بیان و با مراجعه به بیانی که خود او از این استدلال در تعلیقه سابق نموده، و هم چنین با توجه به بیانی که در یکی دیگر از تعلیقات سابقه راجع به فساد ناپذیری عقل در ایام پیری به عمل آورده است ممکن است ناشی از این دانست که ارسطو به مواردی که خلاف این تجربه واقع می‌شود، یعنی آلت حس را بعد از احساس شدید فرسودگی دست نمی‌دهد یا کار عقل در بعضی از احوال بر حسب ظاهر دچار توقف یا قصور می‌شود، اشاره نکرده است.

وخصوصاً نگفته است که همینکه چند بار آلت حس را فرسودگی و خستگی یا بقای صورت محسوس سابق مانع از احساس ضعیف باشد، یا اینکه چند بار عقل را قدرت به ادراك معقول ضعیف بعد از معقول قوی حاصل آید برای اثبات مطلب کافی است و در اشارات نیز در این مورد چنین می‌آورد که: «و افعال القوة العاقلة قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف»

۵۲

ارسطو: ۴۲۹ ب ۶-۹

ابن سینا: فقره (ح) س ۹ ص ۱۰۳- س ۱۳ ص ۱۰۳

۵۳ و ۵۴

ارسطو: ۲۴۹ ب ۱۰-۱۸

ابن سینا: فقره (د) س ۱۴ ص ۱۰۳ و فقره (ه) س ۲۰ ص ۱۰۳ - س ۳

ص ۱۰۴

توضیح: معنی این دو تعلیقه روشن است و مطابق با مفاد قول ارسطوست جز اینکه باید گفت که در انتهای تعلیقه دوم مطلبی نقل کرده که عبارتی مطابق با آن در متن کتاب به دست نیامد و آن اینکه به نقل وی ارسطو گفته است: «فتكون هذه ليس لها عقل» و این جمله بی شبهه خطائی از ترجمه عربی بوده که ابن سینا در دست داشته است اما در ترجمه‌ای که هم اکنون در دست ماست اصولاً عبارت مربوط به این فقره مغلط و مشوش است، و از روی آن قیاسی نمی‌توان کرد. حتی سطری چند (۱۸-۲۴ ص ۴۲۹ ب) از این ترجمه ساقط گردیده که ناشر به ناچار عین آنها را از اصل یونانی ترجمه کرده و در نسخه مطبوعه خود آورده است. این احتمال را نیز می‌توان داد که اشاره ابن سینا به جمله‌ای باشد بعد از طرح دوسوال که در تعلیقه آتیه مورد بحث قرار گرفته آمده است و آن جمله در ۴۳۰ الف واقع است: «... به این معقولات عقل نمی‌تواند تعلق گیرد...» و در ترجمه عربی کنونی چنین

نقل شده است: «لَمْ يَكُنْ لِلْأَشْيَاءِ الْهَيْولَانِيَّةِ عَقْلٌ» و آنچه این فرض اخیر را تقویت می‌کند این است که در تعلیقۀ آتیه در محلی که اشاره به همین قول ارسطو می‌کند آن قول را عیناً به همان جمله: «فَتَكُونُ هَذِهِ لَيْسَ لَهَا عَقْلٌ» تعبیر می‌نماید.

۵۵

ارسطو: ۴۲۹ ب ۲۴-۴۳۰ الف ۲ تا ۹۱

ابن سینا فقره (ط) س ۴- س ۱۶ ص ۱۰۴ (چهار سطر آخر این تعلیقہ تفسیری مربوط به فصل ۶ از کتاب ۳ است. رجوع شود به توضیح مربوط به تعلیقہ شماره ۶۰).

توضیح: ارسطو در این فقره دو اشتباه طرح می‌کند و در رفع آنها می‌کوشد: ۱- تفکر به معنی این است که عقل از معقول منفعل شود و انفعال مستلزم این است که مشارکتی در بین فاعل و منفعل باشد. پس اگر عقل را بسیط و منفعل یعنی فاقد مشارکت با هر چیز دیگری جز خود آن بدانیم چگونه آن را می‌توانیم قادر به عمل تفکر بخوانیم؟ - جواب این است که انفعال بردو گونه است: یکی از آن دو به معنی استحاله ایست که شیء منفعل را تحت تأثیر شیء فاعل حاصل می‌شود و آن را دیگرگون و تباه می‌سازد، دیگری به معنی استکمال خود شیء است که بر اثر آن استعداد خاصی که در خود شیء است فعلیت می‌یابد و به کمال می‌رسد. انفعال عقل یا مشارکت عقل با متعلق خود به همین معنی است. استعداد خاصی که در خود عقل است فعلیت می‌یابد و به صورت متعلق خود یعنی امر معقول درمی‌آید و بدین ترتیب می‌توان گفت که عقل بالقوه همان معقول است ولو بالفعل قبل از اینکه بیندیشد با معقول یکی نباشد، و از این لحاظ به لوح سفیدی می‌ماند که بالقوه حروف است ولیکن بالفعل قبل از اینکه نوشته شود چنان نیست.

۲- عقل چگونه می‌تواند معقول باشد یعنی متعلق خاص خود گردد. اگر عقل را تنها به سبب خود آن معقول بدانیم، و معقول را نیز فقط از یک نوع و دارای یک

هویت بشماریم، ناچار هر معقولی را باید عقل بدانیم و قادر به تفکر بشماریم، اما اگر عقل را به سبب يك عنصر خارجی که در آن حاضر و مستقر است معقول بدانیم، چنانکه در معقولات دیگر نیز چنین است، بساطت و خلوص عقل از میان خواهد رفت. جواب این است که موقعی که معقولات غیر مادی و بسیط و غیر منقسم، یا به عبارت دیگر معقول بالفعل باشد، در بین عقل و معقول یگانگی است. یعنی عقل در همان حال که معقول را درمی یابد درباره خود تفکر می کند، اما موقعی که منظور ما عقل اشياء مادی باشد عقل معقول است ولیکن معقول عقل نیست، مگر این که عقل معقولات بالقوه را از اشياء مادی تجرید کند و فعلیت بخشد و معقول بالفعل گرداند.

تفسیر ابن سینا تقریباً مطابق اصل کلام ارسطو است. جز اینکه سؤال دوم را چنین طرح می کند که عقل یا باید به سبب هویت خود معقول باشد و این محال است، چه، لازم می آید که هر چیزی معقول باشد، زیرا که هر چیزی را هویتی است؛ یا باید به سبب شیء دیگری معقول باشد، و آن شیء چیست؟ اما قول خوارسطو چنین بود که: «عقل به سایر معقولات نیز تعلق خواهد جست، و آن در صورتی است که معقولیت عقل به سبب چیز دیگری جز خود عقل نباشد، و همچنین معقول از حیث نوع شیء واحدی باشد.» در واقع نتیجه محالی که ارسطو در این سؤال لازم آورده این است که تمام معقولات عقل باشد، و در بیان ابن سینا این است که همه چیز معقول باشد. و از قضا در نسخه ای که از ترجمه عربی در دست ماست، با وجود خطایای آن، این عبارت صحیح و صریح آمده است، مگر اینکه در نسخه ابن سینا طور دیگری آمده بوده باشد.

۵۶

ارسطو: ۴۳۰ الف ۳ - ۴

ابن سینا: فقره (۱) س ۱۶ - ص ۱۰۵ - س ۱۹ ص ۱۰۵

توضیح: ابن سینا قول ارسطو را راجع به اتحاد عالم و معلوم در عقل نظری

چنین تعبیر کرده است که چون صورت معلوم درء، لم منطبق شد این دویکی می شود .
و این تعبیر مؤید این است که بعضی از محققان اختلاف موجود در بین بعضی از اقوال
ابن سینا را در مورد وحدت عاقل و معقول به همان ترتیب توجیه کرده و گفته اند که اتحاد
آن دو از حیث معرفت و اختلاف آن دو از حیث وجود است (رجوع شود به مبحث اتحاد
عاقل و معقول در نظر ابن سینا بخش سوم همین کتاب).

۵۷

ارسطو : ۴۳۰ الف ۲۰ - ۲۱

ابن سینا : فقره (ف) س ۲۰ - س ۲۴ ص ۱۰۵

۵۸

ارسطو . ۴۳۰ الف ۲۱ - ۲۱

ابن سینا . (فقره ج) س ۲۴ - س ۲۵ ص ۱۰۵

توضیح : تفسیر ابن سینا درست بر خلاف آن چیزی است که ارسطو گفته است .
چه . ارسطو در این مورد از عقل فعال سخن گفته که همیشه بالفعل معقولات در آن حاضر
است و با آن اتحاد دارد . اگر نظر مادر ربط این تعلیقه با آن قطعه هم چنانکه اقتضای
کلام و نظم تعلیقات حاکی از آن است صحیح باشد حتماً باید فرض کرد که تفسیر
ابن سینا با صرف نظر از سر آغاز جمله ، یعنی فعل « نمی توان گفت » ، بوده و در
واقع جمله ای را که باید متعلق این فعل فرار گیرد ، یعنی آنچه را که نمی توان
گفت و این همان است که عقل گاهی درباره آن فکر می کند و گاهی نمی کند، تفسیر
کرده است . و یا اینکه در ترجمه عربی که در دست داشته اشتباهی پیش آمده بوده است،
و اگر این فرض دوم صحیح باشد دلیل دیگری بر مغایرت نسخه او با نسخه ما خواهد
بود . زیرا که در نسخه ما چنین آمده است: « ولست اقول انه مرةً يفعل ومرةً لا يفعل » .

۵۹

ارسطو : ۴۳۰ الف ۲۲ - ۲۴

ابن سینا: فقره (ه) س ۱- س ۴ ص ۱۰۶

توضیح: برای فهم نظر اسکندر و آراء دیگران در این مورد رجوع شود به بخش اول این رساله و هم چنین به حراشی مربوطه به فصل ۵ از کتاب ۲ درباره نفس. این فقره یکی از مهم ترین فقرات کتاب نفس است و محل تلاقی آراء کثیری از مفسرین و حکماست. اسکندر عقل فعال را ذات باری تعالی می داند که، چون منشأ هر گونه معقولیت است، در همان حال که معقول بالقوه را معقول بالفعل می کند عقل منفعل را نیز فعلیت می بخشد. بنابراین او را در مفارقتی که دارد بالذات همان می داند که هست. اما ابن سینا عقل فعال را دهمین مرحله از مراحل عقول مفارق می شمارد و از قول او در این مورد پیدا است که رأی ارسطورانه به این عقل فعال، بلکه به عقل بالفعلی که در انسان با اتصال به عقل فعال حاصل می شود، راجع می سازد. و می گوید که چنین عقلی که در نفس ناطقه انسانی است بعد از مفارقت از بدن، به همان حالی که به تناسب سعادت حاصله برای آن بر اثر اکتساب معقولات به دست آمده است، جاویدان و فنا ناپذیر است.

۶۰

ارسطو: ۴۳۰ الف ۲۶- ۴۳۰ ب ۲۶

ابن سینا: فقره ای از تعلیقات که مربوط بدین عبارات است، به طوری که قبلاً در طی فقره ۵۵ اشاره شد، در دومورد آمده یعنی به دو قسمت تقسیم گردیده است. و هر کدام از آن دو قسمت در ذیل یکی از دو فقره ۵۵ و ۵۹، بدون اینکه ارتباطی با موضوع اصلی آن دو فقره داشته باشد، آمده است و این یا بر اثر خلطی است که در فقرات ترجمه عربی یا در فقرات همین تعلیقات رخ داده، و یا به سبب چیز دیگری از همین قبیل حاصل شده است (س ۱۷ ص ۱۰۴، س ۱۵ ص ۱۰۵، س ۵- س ۱۲ ص ۱۰۶).

توضیح: ۱- اشتباه عجیبی که در این تعلیقه رخ داده و مسلماً مربوط به کاتب

نسخه بوده این است که به جای کلمه قطر که در سطر ۳۱ از ص ۴۳۰ الف اصل کتاب ارسطو وارد شده ، و ترکیب آن با مفهوم اندازه ناپذیر نمونه‌ای از ترکیب دو شیء جداگانه برای تشکیل مفهوم واحد به حساب آمده است ، به کلمه عطر مبدل شده و به جای اندازه ناپذیر لفظ «مشارك» آمده است. ترجمه عربی که اکنون در دست است چنین است : «كقولك ما لا قدر له او قطر او ذو تقدير و قطر». یعنی به ترکیب اندازه ناپذیری با قطر اکتفاء نشده، بلکه به ترکیب مفهوم مخالف آن یعنی اندازه پذیری نیز اشاره گردیده است. و به همین سبب ابن سینا، که گوئی نسخه او نیز از این لحاظ یعنی تا آنجا که مربوط به لفظ اندازه پذیری است با نسخه مامتفق بوده ، در تعلیقه خود «والمشارك بسلب او ایجاب» آورده است یعنی ترکیب قطر (یا عطر؟!) را با اندازه پذیری، یا به عبارت دیگر مشارکت دو طول را در اینکه بتوانند نسبت به یکدیگر با مقیاس مشترکی برای هر دو اندازه گرفته شوند ، از لحاظ معنی سلبی یا ایجابی آن ملحوظ داشته است. اما معلوم نیست که کلمه عطر به جای کلمه قطر در اصل ترجمه وارد شده باشد. چه، اولاً در ترجمه کنونی قطر آمده و ثانیاً اشتباه در بین قطر و عطر فقط در خط عربی ممکن است رخ دهد پس آن را یا باید اشتباه کاتب نسخه ابن سینا یا اشتباه کاتب نسخه کنونی تعلیقات و یا فقط غلط چاپی دانست که به تصحیح آن عنایت نشده است.

۲- در شرح يك فقره از متن تفسیر ابن سینا را با تفسیری که مترجم فرانسوی اختیار کرده است اختلافی است . توضیح اینکه ارسطو گفته است که بعضی از اشیاء مطلقاً منقسم است. یعنی حتی بالقوه نیز نمی‌توان آنها را تقسیم کرد، و آنها صور نوعیه است. و بعضی دیگر ولو بالفعل نامنقسم باشد بالقوه منقسم است . و از این دسته بعضی نامنقسم بالذات مثل خط و بعضی نامنقسم بالعرض است مثل عمل نفسانی تفکر که صورت نوعیه را با آن ادراك می‌کنیم و مثل زمانی که این تفکر را در ضمن آن به عمل می‌آوریم. و آنگاه ارسطو اشاره ای می‌کند که منظور از آن به قول مترجم فرانسوی این است که

حتی در اشیائی که بالفعل نامنقسم است مثل طول یا زمان چیزی وجود دارد که مطلقاً یعنی حتی بالقوه نیز نامنقسم است، و آن صورت خود زمان و صورت خود خط است که موجب حفظ وحدت هر کدام از آن دومی شود. اما به قول ابن سینا منظور از آن این است که ناچار در هر شیء منقسم مفهوم نامنقسمی وجود دارد که بدان شیء منقسم وحدت می بخشد بی آنکه خود از آن مفارق باشد و این شیء نامنقسم در مورد زمان «آن» است و در مورد معقولات «بسیط» است.

۳- در سطر ۲۴ از ص ۴۳۰ الف راجع به شناسائی امور عدمی به وسیله اشیاء موجود که اضداد آنهاست چنین آمده است: «لازم است که ذهن شناسنده بالقوه همان ضد باشد و با آن شیء واحدی را صورت پذیر سازد.» و منظور از آن این است که ضدی که متعلق شناسائی واقع می شود، چنانکه در مورد هر گونه شناسائی چنین است، باید در ذهن مافعلیت یابد. در این حال ذهن شناسنده با یکی از ضدین که متعلق شناسائی آن است وحدت حاصل می کند و قبل از حصول فعلیت ذهن شناسنده با متعلق شناسائی بالقوه وحدت دارد. در ترجمه عربی که در دست است چنین آمده است. «و یجب ان تكون المعرفة بحد قوة» و این عبارت البته ناقص است، یعنی فقط می رساند که معرفت باید بالقوه باشد، نه اینکه بالقوه همان ضد باشد. در تعلیقه ابن سینا منظور ارسطو لزوم وحدت در شخص عالم برای ادراك هر دو معلوم متضاد که یکی جنبه عدمی دارد گرفته شده، و حال آنکه منظور او لزوم وحدت بالقوه در بین عالم و معلوم بوده است. و این اختلاف در بین نسخه حاضر از ترجمه عربی و تعلیقه ابن سینا دلیل دیگری است در تأیید احتمالی که به اختلاف نسخه او از ترجمه عربی با نسخه ماداده ایم.

۶۱

ارسطو. ۴۳۱ الف ۸-۱۲

ابن سینا. فقره (ز) س ۲۵ ص ۱۰۸- س ۷ ص ۱۰۹

توضیح. منظور از شوق در اصطلاح ابن سینا همان حالت انفعالی است که در انسان

برای جلب ملایم و دفع منافور پیدا می‌شود، و منظور از اجتماع تصمیمی است که بعد از تردیدی که نفس را در اقدام به فعل یا ترك آن دست می‌دهد حاصل می‌آید. چنانکه از نص قول ارسطو پیدا است «دریافت خوشی و رنج بدین معنی است که ما به وسیله حس از لحاظ اینکه حد واسط در بین نیکی و بدی است، و با این هر دو از آن حیث که چنان است (یعنی لذت بخش یا رنج آور است) ارتباط دارد، به کار پردازیم» بدین ترتیب روشن است منظور او از حد واسط در بین شیء رنج آور یا لذت بخش خود قوه حس است. زیرا که این قوه حد متوسط در بین محسوسات متضاد است» و به همین سبب است که می‌تواند در باره محسوسات حکم کند، چه، حد متوسط چون نسبت به هر کدام از طرفین در حکم طرف دیگر است قادر به حکم در باره آنها است و حال آنکه ابن سینا ظاهراً این واسطه را به معنی محسوسی دانسته است که سبب آن می‌گردد که چیزی طلب شود یا از آن احتراز جسته آید.

۶۳ و ۶۲

ارسطو : ۴۳۱ الف ۱۲ - ۱۴

ابن سینا : فقره (اوب) س ۸ - س ۱۳ ص ۱۰۹

۶۴

ارسطو . ۴۳۱ الف ۱۴ - ۱۶

ابن سینا : فقره (ل) س ۱۴ - س ۱۷ ص ۱۰۹

۶۵

ارسطو : ۴۳۱ الف ۱۶ - ۲۰

ابن سینا : فقره (ح) س ۱۸ - ۲۲ ص ۱۰۹

توضیح : این فقره از متن ارسطو مشوش است و ممکن است که تغییری یا کم و کسری در آن راه یافته باشد. ما حاصل معنی آن را چنانکه مترجم فرانسوی در یافته است در حاشیه مربوطه دیده‌ایم، و ابن سینا نیز در تعلیقه خود گفته است که ارسطو

به فرضی که از این کلام داشته تصریح نکرده است .

۶۶ و ۶۷

ارسطو : ۴۳۱ الف ۲۰ - ۲۲

ابن سینا : فقره (ح) و (د) س ۱ - س ۵ ص ۱۱۰

توضیح: حد در این قطعه از ارسطو به معنی نهایت یا حد مشترك است و تمثیل آن چنانکه در حاشیه مربوطه در ترجمه کتاب نفس آمده به نقطه هندسی است که نهایت واحد و مشترکی برای خطوط کثیره است ، و این خطوط همگی در آن حد واحد به وحدت می رسند . بنا بر این باید گفت که ابن سینا در تفسیر این قطعه اشتباه کرده چه حد را در آن به معنی تعریف ذاتی شیء گرفته و قول ارسطو را چنین معنی کرده است که عقل همان طور که به اجزاء بسیط حد یعنی به اجزاء تعریف می رسد و از ترکیب آنها با هم دیگر حد را می سازد می تواند به ادراك اختلاف اشیاء متشابهی مانند گرم و شیرین نیز فرا رسد .

توضیح دیگری که باید داد این است که در نسخه کنونی ترجمه قدیم عربی اشتباهی نیز راه یافته است ، و آن اینکه بجای حل و حار حل و حامض آمده در صورتی که در تعلیقات ابن سینا به صورت صحیح آن یعنی حل و حار نقل شده است ، و این نیز یکی از دلایلی است بر اختلاف نسخه ابن سینا با نسخه کنونی ترجمه عربی ؛ مگر اینکه احتمال به وقوع غلط در استنساخ داده شود .

بالاخره در ترجمه عربی جمله منقول از کتاب نفس مصدر به « قد قیل » شده یعنی سؤالی در مورد این که مبدأ حکم ما به فصل شیرین از گرم چیست مطرح شده و به ذکر جواب آن مبادرت گردیده است . و این معنی در تعلیقه ابن سینا نیز تأکید شده و حال آنکه در ترجمه فرانسوی مستقیماً و با ارجاع به قبل یعنی به ۴۲۲ ب ۱۲ آغاز کلام و تعیین این مبدأ شده است . و چون این صفحه همان صفحه ایست که حاشیه وارده در نسخه خطی تعلیقات حاکی از اختلاف ماقبل و مابعد آن به سبب تعاقب به دو ترجمه

مختلف است مطابقت تعلیقه ابن سینا را با ترجمه عربی که اینک در دست ماست می‌توان دلیل بر این گرفت که در این قسمت از کتاب اعتماد او به نسخه حاضر بوده است. برای توضیح مطلب به مقدمه‌ای که بر تعلیقات نوشته‌ایم، و هم‌چنین به فقرات آئید، مراجعه می‌توان کرد.

۶۸

ارسطو : ۴۳۱ الف ۲۲ - ۲۳

ابن سینا : فقره (ه) س ۶ ص ۱۱۰ - س ۷ ص ۱۱۰

توضیح : ترجمه عربی در این مورد چنین است : وذلک لامرین : «اما لانها يعادل بعضها بعضاً و اما مکان العدد الذی هولها» . - به‌طوری‌که از مقابله این ترجمه با اصل قول ارسطو معلوم می‌شود این ترجمه هیچ گونه مطابقتی با آن اصل ندارد و قول اصلی را بتمامه تحریف کرده و به‌صورتی دیگر درآورده است. اما تعلیقه ابن سینا با ترجمه عربی کنونی بیشتر از اصل قول ارسطو متناسب است. یعنی کلمه «ذلک» را به‌شکلی که قبلاً در ترجمه عربی آمده و با تصدیر کلام به «قد قیل» به ذکر آن سبادت شده است راجع داشته و وقوع آن را از دو حیث ممکن پنداشته است. برای اینکه ذهن ما بیشتر در این مورد روشن شود می‌توان به همان عبارت که قبلاً مذکور شد و در حاشیه نسخه خطی تعلیقات آمده، و از این مورد به بعد را به ترجمه دیگری از کتاب نفس «با اصلاحات کثیره از مفسران» متعلق شمرده است رجوع کرد.

۶۹

ارسطو : ۳۴۱ الف ۲۳ - ۲۹

ابن سینا : فقره (و) س ۸ - ۱۸ ص ۱۱۰

توضیح : خلاصه منظور ارسطو در این فقره که تالی و متمم فقرات سابقه است چنانکه در حاشیه مربوطه در ترجمه آن آمده است چنین است که کار عقل ایجاد وحدت در میان تصاویر خیالی است؛ و وحدتی که این تصاویر می‌توانند پذیرفت مانند

اشتراک خطوط مختلفی است که با حفظ اختلاف صوری و ذاتی خود می‌توانند در نقطه واحدی به هم دیگر برسند و مجموعه واحدی را پدید آورند، و چون این خیالات بدین ترتیب وحدت پذیر باشد کار عقل در ایجاد چنین وحدتی میسر خواهد بود .

ابن سینا این بیان را به نظریه عقل فعال، چنانکه خود آن را تصور می‌کرده مربوط ساخته، و از قول مشرقیین گفته است که نفس عاقله یا به مدد عقل فعال در خیالات ملاحظه می‌کند تا معقولات را از آنها قبول نماید، یا به سبب خیال استعدادی در آن به وجود می‌آید و انفعال گونه‌ای حاصل می‌کند تا بتواند نظایر معقولاتی را که در خیال است از عقل فعال بگیرد، یا اینکه با عقل فعال اتصال می‌یابد و باز به سبب اموری که شرح آنها را در کتابهای مشرقیان باید دید از آن مفارقت می‌جوید .

اما اشتباهی که در ترجمه عربی راه یافته از مقایسه آن با اصل معلوم می‌شود . و آن اینکه در اصل قول یکی از دو اشکال را به محسوساتی که از يك جنس نیست و اشکال دیگر را به محسوساتی که ضد همدیگر است، یعنی اضدادی از جنس واحد است، راجع نموده است . و پیدا است که سفید و سیاه مثالی برای این نوع اخیر یعنی اضداد هم جنس است، نه محسوساتی مثل سفید و شیرین که از دو جنس مختلف است و حال آنکه در ترجمه عربی گفته است که : « ... علی التی لیست بمشابهة فی اجناسها کالا بیض والا سود ... » یعنی سفید و سیاه را مثالی برای محسوسات غیر هم جنس آورده است .

۷۰

ارسطو : ۴۳۱ الف سطر آخر - ۴۳۱ ب ۱

ابن سینا : ۱۰ فقره (ز) س ۱۹ - س ۲۰ ص ۱۱۰

توضیح : مطابقت تعلیق با ترجمه عربی کنونی از لحاظ استعمال الفاظ قابل

ملاحظه است .

۷۲ و ۷۱

ارسطو : ۴۳۱ ب ۲-۸

ابن سینا : فقره (آ) و (ب) س ۲۴ ص ۱۱۰ - س ۲ ص ۱۱۱

۷۳

ارسطو : ۴۳۱ ب ۱۰-۱۲

ابن سینا : فقره (ج) س ۴-۶ ص ۱۱۱

توضیح : در اصل قول ارسطو علت تفاوتی که در بین صواب و خطا با نیک و بد وجود دارد ذکر شده ، یعنی تصریح گردیده است که صواب و خطا مطلق است ولیکن نیک و بد برای شخص معینی است ، و نسبت به اشخاص اختلاف می پذیرد . اما در ترجمه عربی قسمتی که مربوط به بیان این تفاوت است نقل نگردیده و اکتفا بدین شده است که وجود تفاوتی در میان آن دو تصدیق شود . به همین سبب در تعلیقه ابن سینا که به اقرب احتمال به استناد همین ترجمه است دوشق مختلف را برای چگونگی این تفاوت احتمال داده است .

۷۴ و ۷۵

ارسطو : ۴۳۱ ب ۱۲-۱۷

ابن سینا : فقره (د) و (ه) س ۷-۹ ص ۱۱۱

۷۶

ارسطو : ۴۳۱ ب ۲۰-۲۱

ابن سینا : فقره (آ) س ۱۰ ص ۱۱۱

۷۷

ارسطو . ۴۳۱ ب ۲۷

ابن سینا . فقره (ب) س ۱۱-۱۴ ص ۱۱۱

توضیح... مطابق الفاظ در تعلیقات و در ترجمه حاضره عربی قابل ملاحظه است

ارسطو : ۴۳۱ ب ۲۷ - ۲۸

ابن سینا : فقره (ح) س ۱۵ - س ۱۶ ص ۱۱۱

ارسطو : ۴۳۲ الف ۱ - ۲

ابن سینا : فقره (د) س ۱۷ - ۱۸ ص ۱۱۱

ارسطو : ۴۳۲ الف ۲۹ - ۴۳۲ ب ۲

ابن سینا : فقره (ه) س ۱۹ - س ۲۴ ص ۱۱۱

توضیح : ۱ - آنچه را که در قسمت اول این فقره راجع به ادراک محسوسات با جدا ساختن آنها از امور غریبه، یعنی از عوارضی که خارج از ماهیات اشیاء است، گفته شده با قسمت دوم که مربوط به اجزاء نفس است جز با تأویلات بهیده نمی توان مربوط ساخت، و گوئی در اصل مربوط به فقره دیگری بوده که بعداً با این فقره خلط شده است.

۲ - از مقایسه این فقره با آنچه در نص کلام ارسطو آمده و آنچه در ترجمه عربی وارد شده است می توان دلیل دیگری برای تأیید مطابقت نسخه ابن سینا از ترجمه عربی با نسخه کنونی آن به دست آورد. چه آنجا که ارسطو می گوید: « برای قسمت حساسه نمی توان به سهوات جنبه غیر عقلی یا جنبه عقلی قائل شد » در ترجمه عربی چنین آمده است: « ليس سهل على احداث ثبات القوة الغاذيه والقوة الحاسيه في عداد ذري المطلق اوفى مالا نطق له » سپس جمله ای را که ارسطو آورده و گفته است که « قسمت غاذیه هم بدنباتات و هم به حیوانات تعلق دارد » بعد از این بیان مذکور داشته یعنی تصدیق کرد، است که « قسمت غاذیه هم بدنباتات و هم به حیوانات تعلق دارد ». ابن سینا با توجه به همین ترجمه بوده که گفته است که ارسطو قوه غاذیه و قوه حساسه

راهم در موجودات ناطق و هم در موجودات غیر ناطق یافته ، منتهی این معنی را فقط دربارهٔ قوهٔ غاذیه تصریح کرده است تا به قوهٔ حساسه نیز از حال قوهٔ غاذیه قیاس شود . و حال آنکه خود ارسطو فقط دربارهٔ قوهٔ حساسه گفته بود که « آن را به سهولت نمی توان جنبهٔ غیر عقلی یا جنبهٔ عقلی قائل شد » و قوهٔ غاذیه را در چنین اشکالی مشارکت نداده بود . و شرو طابع ترجمهٔ عربی کنونی برای تطبیق این ترجمه با اصل یونانی عبارت « اثبات القوة الغاذیه والقوة الحسیه » را که در نسخهٔ مخطوطهٔ ترجمه وجود داشته تبدیل به « اثبات القوة الحسیه » کرده است و القوة الغاذیه را از این مورد حذف نموده و در حاشیه به این تصرف خود اشاره کرده است .

۳ -- اما آنچه از قول مشرقیان در پائین کلام گفته است ناظر به این است که اشکالی که به نظر ارسطو در تشخیص قوای نفس از یکدیگر پیش آمده با توجه به اینکه اختلاف این اجزاء در افعال آنهاست مندفع می شود . در اینجا باید گفت که منظور ارسطو نیز اثبات وحدت نفس و سلب کثرت واقعی و مکانی از قوای مختلف آن بوده و اختلاف این قرار را از لحاظ منهیم و افعال تصدیق داشته است .

۸۱

ارسطو : ۴۳۲ ب ۱۹ - ۲۵

ابن سینا : فقرهٔ بدون علامت ارس ۲۵ ص ۱۱۱ - س ۴ س ۱۱۳

توضیح : منظور این است که اگر قوهٔ محرکه همان قوهٔ حساسه می بود می بایست همهٔ حیوانات دارای حرکت انتقالی باشند ، و حال آنکه بعضی از آنها چنین نیستند . منظور از چنین حیواناتی که با داشتن احساس فاقد حرکتند افراد ناقص و معلولی از حیوانات که به سبب فساد مزاج و ترکیب بدنی خود از حرکت محروم مانده اند نیست بلکه انواعی از حیوانات است که با وجود تمامیت ترکیب و فقدان نقائص و آفات به اقتضای نوع خود حرکت مکانی را فاقدند ، و این امر شاهد است بر اینکه احساس علت حرکت نمی تواند بود .

ارسطو : ۴۳۲ ب ۲۹ - ۴۴۳ الف ۱

ابن سینا : دو فقره بی علامت س ۵ ص ۱۱۲ - س ۱۰ ص ۱۰۲

ارسطو . ۲۲۳ الف ۶ - ۸ و ۹ - ۱۳

ابن سینا : فقره (ع) س ۱۱ ص ۱۱۲

توضیح : در بین این دو فقره از کتاب نفس بهتر است که فقره نخستین را هر چه تعلیق ابن سینا بدانیم . چه ، در فقره دوم در ترجمه عربی کنونی ، که آن را به قراین واضح . مستند ابن سینا در مراجعات خود به کتاب نفس در اواخر تعلیقات دانسته ایم . به ج . شوق شهوت آمده ، ولی در فقره نخستین همان کلمه شوق مذکور شده است که در تعلیق . ت ابن سینا نیز عیناً تکرار گردیده است .

ارسطو : ۴۳۳ الف ۱۴ - ۱۵

ابن سینا : فقره بی علامت س ۱۶ ص ۱۱۲

توضیح : چنانکه اصل قطعه منقول از ارسطو حاکی است منظور از عقلی که در استدلال خود غایتی را منظور دارد همان عقل عملی است که برای وصول به احوال و امکانی که غایت فعالیت آن است می کوشد ، و حال آنکه غایت عقل نظری فعالیت خاص این عقل است که احوال را ادراک می کند . ولیکن در ترجمه عربی سهوی پیش آمده که ابن سینا را متوجه داشته است و آن اینکه جمله عربی به طوری آمده است که گمان می رود که عقل نظری است که برای وصول به غایت جزئی و « لأجل شیء » کار می کند ، و حال آنکه خلاف آن واجب است . ابن سینا بعد از توجه به این اشتباه و لزوم مقارنه « لأجل شیء » با عقل عملی در پی آن برآمده است که بر فرض عدم وقوع سهو قول ارسطو را تأویل کند تا نشان دهد که « لأجل شیء » چگونه می تواند

باعقل نظری سازگار باشد . و این نیز دلیل دیگری بر مطابقت نسخه ابن سینا با نسخه کنونی ترجمه عربی در فقرات اخیر تعلیقات است .
در نسخه مطبوعه تعلیقات به جای «لعله» آمده است که غلط فاحش است .

۸۶

ارسطو : قسمت آخر فقره منقوله سابقه .
ابن سینا : فقره بی علامت س ۱۷ - س ۲۵ ص ۱۱۲

۸۷

ارسطو : ۴۳۳ الف ۱۶ - ۱۷

ابن سینا : فقره بی علامت س ۲۱ - س ۲۴ ص ۱۱۲
توضیح : منظور ارسطو این بوده است که بگویند که شوق غایت را به دست می دهد و این غایت مبدأ برای عقل عملی قرار می گیرد که کار آن کشف وسایل برای وصول به آن شیء است . چون این وسایل کشف شد کوشش عقل عملی پایان می یابد و عمل و اجرا آغاز می شود . پس آخرین مرحله در تفکر عملی ، یعنی آخرین وسیله مکشوفه ، اولین مرحله در خود عمل است که همراه پیوسته عقل را در جهت مخالف از سر می گیرد .
در ترجمه عربی این فقره چنین آمده است : « فکل شهوة فانما تعرف من اجل وليس هذه الشهوة بدؤ العقل الفعال بل اجزاء العقل الفعال بدؤ العقل » و در این ترجمه چند اشتباه رخ داده است : ۱ - آنجا که ارسطو گفته است که متعلق شوق مبدأ عقل عملی است این قضیه موجب به صورت سالبه در آمده است .

۲ - مبدأ عقل عملی « بدؤ العقل الفعال » ترجمه شده و حال آنکه در بین عقل عملی و آنچه مسلمین بعداً عقل فعال نامیده اند تفاوت از زمین تا آسمان است .

۳ - در پایان ترجمه عربی چنین آمده است « اجزأ العقل الفعال بدؤ العقل » و حال آنکه به جای کلمه اجزاء می بایست کلمه آخر آمده باشد و به اغلب احتمال سهو کاتب است .

۴ - درهمین فقره بدو العقل غلطو بدو العمل صحیح است ،

وفوع همین اشتباهات موجب شده است که ابن سینا برای معنی این فقره دو احتمال مختلف بدهد که یکی از آن دو تاویل کلام ارسطو بر فرض صحت فقره منقوله است و دیگری با اعتقاد به لزوم تصحیح فقره منقوله یعنی تبدیل اجزاء به آخر (ر فرض اینکه کلمه اجزاء غلط کاتب نسخه کنونی نبوده و در نسخه ابن سینا نیز وارد بوده باشد) و تبدیل فعال به عملی و تبدیل اول العقل به اول العمل است و همین احتمال ثانی صحیح و مطابق اصل است .

این قرینه را نیز می توان به قراین دیگر در تأیید مطابقت نسخه ابن سینا با نسخه حاضره در اواخر تعلیقات ملحق کرد .

۸۸

ارسطو : ۴۳۳ الف ۲۱ - ۲۴

ابن سینا : فقره بی - لامت س ۲۴ ص ۱۱۲ - س ۵ ص ۱۱۳

۸۹

ارسطو : ۴۳۳ الف ۲۵

ابن سینا : فقره (آ) س ۶ - س ۹ ص ۱۱۳

توضیح : این قرینه را نیز می توان به قرائن دیگر که قبلاً در اثبات وحدت نسخه ابن سینا با نسخه کنونی ترجمه عربی آورده شده ملحق ساخت . چه ، در ترجمه عربی کلمه شوق که در ابتدای قطعه بوده است به کلمه شهوت تعبیر شده و ابن سینا وجود کلمه شهوت را در نسخه خود تصدیق کرده و آنگاه به سیاق معنی دریافته است که می بایست به جای شهوت شوق گفته شود .

۹۰

ارسطو : ۴۳۳ الف ۲۶ - ۲۷

ابن سینا : فقره (ب) س ۱۰ - س ۱۲ ص ۱۱۳

توضیح: قرینه دیگر در تأیید مطلبی که گفته ایم: صائب و غیر صائب که در متن ارسطو آمده در ترجمه عربی به مستقیم و غیر مستقیم تعبیر شده و عیناً به نوشته ابن سینا انتقال یافته و آنگاه ابن سینا ترادف استقامت را با اصابت به سیاق معنی دریافته است.

۹۱

ارسطو: ۴۳۳ الف ۴۰

ابن سینا: فقره (۹۱) س ۱۳ ص ۱۱۳- س ۸ ص ۱۱۴

توضیح: در این تعلیفه فصل ابن سینا تحقیق دقیقی در معنی شوق، و اینکه آیا می توان آن را قوه ای غیر از عقل عملی و شهوت و غضب دانست و اینکه محرك بودن شوق بدین معنی است که فاعل مستقیم نسبت به حرکت است یا آمر قوای دیگری برای تحريك اعضای بدن به وسیله عضلات است، می کند. و نتیجه می گیرد که منظور ارسطو شوق عزمی اجماعی است که از مقابله عقل با رغبت و شهوت و غضب (یا به اصطلاح جدید ناشی از معارضه جنبه ادراکی با جنبه انفعالی ذهن)، و غلبه یکی از آن دو برد دیگری و حصول فعل ثالثی از این میان که منتهی به میل به انجام عملی می شود و قوای محرك عضلات را برای ظهور حرکت در اعضاء به کار می اندازد، ناشی می شود.

۹۲

ارسطو: ۴۳۳ ب ۷-۹

ابن سینا: فقره بی علامت س ۹- س ۱۰ ص ۱۱۴

۹۳

ارسطو: ۴۳۳ ب ۱۲-۱۴

ابن سینا: فقره (آ) س ۱۱ ص ۱۱۴

توضیح: تشابه الفاظ در بین ترجمه عربی و تعلیقات قابل ملاحظه است.

ارسطو: ۴۳۳ب ۲۱-۲۲

ابن سینا: فقره بی علامت س ۱۲- س ۱۴ ص ۱۱۴

ارسطو: ۴۳۳ب ۲۸-۲۹

ابن سینا: فقره بی علامت س ۱۵- ۱۶ ص ۱۱۴

توضیح؛ ترجمه عربی این قطعه از ارسطو در نسخه کنونی چنین است: «فالحيوان كما قيل شهواني في الجملة ومن هذه صار محركا بغير توهم». - علاوه بر خطائی که مترجم در آغاز این قطعه مرتکب شده است، و آن را از مقایسه بانص قول ارسطو معلوم توان داشت، نقض غرض او را کرده است. زیرا که ارسطو می گوید که حیوان بی آنکه دارای تخیل باشد دارای شوق نیست و چون دارای شوق نباشد محرك نیست، ولیکن مترجم چنین نقل می کند که حیوان بدون اینکه تخیل داشته باشد محرك است. و به همین سبب ابن سینا را بر آن می دارد که برای رفع نقصانی که در کلام ارسطو تشخیص داده است آن را چنین تصحیح کند که تخیلی که حیوان راست تخیل نا پایداری است و این فقره نیز از مؤیدات مطابقت نسخه او با نسخه کنونی در جزء اخیر ترجمه عربی است.

ارسطو: ۴۳۳ب ۳۰

ابن سینا: فقره بی علامت س ۱۷ ص ۱۱۴

ارسطو: ۴۳۳ب ۳۱

ابن سینا: فقره (ح) س ۱۸ ص ۱۱۴

ارسطو: ۴۳۴ الف ۵-۶

ابن سینا: فقره بی علامت س ۱۹-س ۲۰ ص ۱۱۴

ابن سینا: فقره (ع) س ۲۱-۲۲ ص ۱۱۴

توضیح: ارتباط این فقره با هیچ یک از فقرات متن کتاب ارسطو روشن نشد. محتمل است که در الفاظ آن یا محل وقوع آن کاتب را اشتباهی رخ داده باشد. یعنی به فقرات قبلی یا بعدی مرتبط بوده و سهواً در این موضع جای گرفته است، چنانکه این معنی در باب فقره آتیه نیز صادق است.

ارسطو: ۴۳۴ الف ۱۴-۱۵

ابن سینا: فقره (آ) س ۲۳ ص ۱۱

توضیح: این تعلیقه از محل اصلی خود که در بین فقرات ۱۰۳ و ۱۰۴ است مهاجور افتاده و سهواً در این موضع آمده است.

ارسطو: ۴۳۴ الف ۸-۹

ابن سینا: فقره بی علامت س ۲۴ ص ۱۱۴

ارسطو: ۴۳۴ الف ۱۰-۱۱

ابن سینا: فقره بی علامت س ۱ ص ۱۱۵

توضیح: این عبارت که در متن کتاب آمده است: «دلیل براینکه حیوانات ناقص نمی‌توانند دارای حکم باشند این است که...» در ترجمه عربی ساقط شده و به همین

سبب حکمی که در باب حیوانات پست صادر گردیده مستقیماً به ماقبل خود که راجع به حیوان عاقل است عطف شد، و نقض غرض گردیده است. چه، در باب حیوان عاقل اثبات شده است که عزم ناشی از قیاس ندارد؛ و ابن سینا برای جبران خطا این جمله را که «فان اقام القیاس عزم» بر آن مزید کرده است که البته مفهوم آن فقط در مورد انسان مصداق دارد

۱۰۳

ارسطو: ۴۳۴ الف ۱۱

ابن سینا: فقره بی علامت س ۲ ص ۱۱۵

توضیح: لفظ «تلك» بجای لفظ «فلك» اشتباه کاتب و یا به احتمال ضعیف تر غلط مطبعه است.

۱۰۴

ارسطو: ۴۳۴ الف ۱۴

ابن سینا: فقره (ب) س ۳-۴ ص ۱۱۵

توضیح: چنانکه عبارت وارده در اصل کتاب و رجوع به ماقبل و مابعد این جمله وهم چنین توجه به حاشیه‌ای که در ترجمه فارسی از ترجمه فرانسوی نقل کرده‌ایم حاکی است منظور ارسطو این است که در بین انحاء مختلفی که برای غلبه یکی از دو نوع شوق (عقلی و غیر عقلی) بردیگری محتمل است بالطبع همیشه تفوق با قوه عالی‌تر است و همین قوه است که حرکت را موجب می‌شود اما، چون در ترجمه عربی به خطا و بدون جهت «الطباع المستظهر من الشوق» آمده است، ابن سینا در تعلیل آن گفته است که، چون غلبه شهوت طبیعی است و غلبه عقل اکتسابی و صناعتی، می‌توان گفت که تفوق و استعلاء با شهوت است و این نیز قرینه دیگر در تأیید مطلبی که بارها بدان اشاره کرده‌ایم.

۱۰۵ (الف)

ارسطو: ۴۳۴ الف ۱۵

ابن سینا: قسمت اول از فقره (ح) س ۵ ص ۱۱۵

توضیح، منظور ارسطو از اقسام سه گانه حرکت که در ترجمه عربی به مذاهب
ثلثه تعبیر شده عبارت است از:

۱- حرکتی که در آن شوق غیر عقلی بر شوق عقلی تسلط دارد.

۲- حرکتی که در آن شوق عقلی غالب است.

۳- حرکتی که در آن یکی از اشواق غیر عقلی بر شوق غیر عقلی دیگر چیره می شود.

علت اینکه تقسیم ابن سینا با این تقسیم مختلف می نماید اینست که در ترجمه عربی فقره ای
که حاکی از تصریح به غلبه یکی از اشواق غیر عقلی بر دیگری است ساقط گردیده است ،
و این خود قرینه دیگری است بر اثبات مطلب معهود.

۱۰۵ (ب)

ارسطو: ۴۳۴ الف ۱۶-۲۰

ابن سینا: قسمت دوم از فقره (ح) س ۶- س ۱۰ ص ۱۱۵

توضیح: منظور ارسطو از این عبارات این است که قوه عقلی یا عقل نظری غایت
عقل عملی را معین می کند. اما این غایت مطلوب محرك نامتحرک است، یعنی در قیاسی
که برای هدایت عمل ترتیب داده می شود و ما آن را قیاس عملی می گوئیم کبرای
قیاس که قضیه کلی است بر شوق مؤثر نیست . چه ، این قضیه جزئی با امر کلی
ارتباط ندارد و غایتی که برای عمل تعیین می شود امر جزئی است . بلکه صغرای
قیاس که موضوع آن جزئی است محرك عمل است که آن نیز توجه به امور جزئی و
متعین دارد. یا بهتر آنکه به قول خود ارسطو بگوئیم که هرگاه قضیه کلی نیز در عمل
تأثیر بخشد اثر آن جنبه ثانوی دارد و در معیت قضیه جزئی است. چه، آن به سبب
جنبه کلی و عقلی خود همیشه در حال سکون است (رجوع شود به حواشی منقوله از

ترجمه فرانسوی).

ابن سینا بعد از تأیید نظر ارسطو و اشاره به اهمیت آن در علم به حرکات انسان و حرکات فلک در پایان مقال می گوید که هر محرکی که از روی اراده ایجاد حرکات جزئی کند باید مدرك جزئیات باشد و ادراك جزئیات اعم از اینکه آن را حسی یا تخیلی یا نظیر آن بدانیم ادراك جسمانی خواهد بود و جز به وسیله آلت جسمانی انجام نخواهد گرفت. بدین ترتیب محرك انسان به اعمال جزئی خود و علت مخصوصه حرکات او صورت جسمانی اوست، همان طور که همین معنی بر حرکات فلک نیز قابل تطبیق است.

۱۰۵ (ج)

ارسطو: ۴۳۴ الف ۲۴-۲۶

ابن سینا: قسمت سوم از فقره (ح) س ۱۰- س ۱۹ ص ۱۱۵

توضیح، این هر سه تعلیقه که مربوط به سه مطلب مختلف است، و این مطالب مختلف از پایان فصل یازدهم تا آغاز فصل دوازدهم به طور متوالی و مرتب قرار گرفته است، در تنظیم تعلیقات و یا در کتابت آنها سهواً تحت يك فقره آمده است. مخصوصاً قسمت دوم و سوم بدون تجدید پارگراف چنانکه گوئی هر دو در ضمن شرح يك قول بوده در نسخه مطبوعه حاليه مسطور گردیده است، و به همین سبب تفكيك آنها از یکدیگر در این تألیف لازم آمد. - فقره اخیر که مربوط به کیفیت احتیاج موجود زنده به غذاست و ابن سینا در بیان ارسطو تجدید نظری را لازم دیده و قول خود را به سبب اینکه طبیب بوده است محکم تر از قول ارسطوی فیلسوف در باب غذا دانسته است، چون خود به قدر کافی وضوح دارد محتاج توضیح نیست.

۱۰۶ و ۱۰۷

ارسطو: ۴۳۴ الف ۳۲-۳۳ ب ۸

ابن سینا، دو فقره بی علامت از س ۲۰ ص ۱۱۵-س ۲ ص ۱۱۶

۱۰۸

ارسطو: ۴۳۴ب ۱۳-۱۴

ابن سینا: فقره بی علامت س ۳-س ۱۴ ص ۱۱۶

توضیح: ارسطو گفته است که هیچ جسمی که دارای حرکت انتقالی است نمی تواند فاقد احساس باشد. چه، بدون احساس نه نفسی تواند داشت و نه وجود خود را در برخورد با اجسام دیگر حفاظت تواند کرد و نه غذائی تواند یافت. ابن سینا بعد از توضیح این معنی به اشکالی بر خورده است و آن اینکه اجرام آسمانی نه حاجت به غذا دارند و نه در طلب چیزی برمی خیزند و نه از چیزی می گریزند و نه برخورد با چیزی هستی آنها را زیان می رساند و طبیعت نیز کار بیهوده و بی ثمری انجام نمی دهد، پس می توان قائل بود که این اجرام دارای احساس نیستند. ولیکن باید دانست که این اجرام را می توان دارای قسمی از احساس دانست که محتاج انفعال و استحاله نیست، مانند روشنائی پذیری ماه از خورشید. ادراك شیء جزئی محسوس در زمان واقع است و چنین ادراکی برای اجرام حاصل است اما این ادراك به وسیله آلت جسمانی میسر نیست. وانگهی هرگونه ادراکی محتاج جذب و دفع نیست چنان که خدا را با اینکه جذب و دفعی در او متصور نیست مدرك می شماریم و اگر به قول ثامسطیوس اجرام آسمانی اشیاء محسوس را چنان ادراك کنند که مولد خود را مدر کند گوئیم که مولد جزئی مولد جزئی خود را چگونه ادراك می کند؟ به عقل یا به حس؟ جواب صحیح این است که چنین ادراکی هم به عقل و هم به حس حاصل می آید و برای توضیح این معنی به کتب مشرقیان رجوع باید کرد.

آخر ما وجد من ذلك

والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد وآله اجمعين - و حسبنا الله و

نعم الوكيل.

ارسطو. ۴۰۴ ب ۲۷-۱۸

ابن سینا: فقره بی عنوان س ۱۷ ص ۱۱۶

توضیح: این تعلیقه از محل خود اسقاط و در آخر نسخه بعد از ختم کلام علاوه گردیده است، و مرجع آن همین فقره از فصل دوم است. رجوع شود به حواشی منقوله از ترجمه فرانسوی.

نتیجه

مسأله عقل چنانکه ارسطو طرح کرده است از مهم‌ترین مسائل در تاریخ فلسفه اروپائی و اسلامی است. در هر کدام از اعصار حکیمی یا محققى بحث در باره آن را تجدید کرده و نام خود را در تاریخ تطوّر این مسأله وارد ساخته است. به قول یکی از نویسندگان^۱ از همان دم که ارسطو در یونان عقل حوزه درس افلاطون نامیده شد و نام او با نام عقل مقارن گردید این مقارنه هم‌چنان باقی ماند و توالی اعصار نتوانست عقل را از ارسطو جدا سازد.

ارسطو خود بسیاری از مسائل را در باره عقل مبهم و متشابه و محتاج تفسیر و تأویل به جای گذاشت. جانشین ارسطو نوافرسطس دوباره مسأله عقل را از نظر ارسطو مورد بحث قرار داد. تجدید حیات این حوزه در اوایل عهد مسیحی رونق بازار این بحث را اعاده کرد. اسکند افرو دیسی طریق اصیل و بدیعی در حل این مسأله پیش گرفت. پلوتینوس و اتباع او به مقتضای آراء خویش بدان پرداختند و ثامسیطوس و فیلوپون و سیمپلیکیوس هر کدام به وجهی در پی بحث راجع بدان برآمدند. پس از اسکندر این

۱ - باربوتن: مقدمه بر کتاب نظریه عقل در مذهب ارسطو و پیروان او تصنیف

بحث با کتب و آثار یونانی به مفسران سریانی رسید و اینان آن را به مسلمین انتقال دادند. در آثار فیلسوفان اسلامی بحث راجع به عقل مقامی ممتاز به دست آورد. مقاله مهم کندی سر آغاز این بحث بود، رسائل فارابی آن را مدار حکمت گردانید و آثار ابن سینا حل مسئله معاد را مبتنی بر آن ساخت. پس از او با استفاده از آثار او کسانی از حکماء یا محققان ایران در اعصار آتیه هر کدام به طریقی این مسئله را از امهات مسائل حکمت ساختند و بدین ترتیب بود که امثال سهروردی و خواجه نصیر و ملا صدرا بحث وافی در این باب را از ارکان فلسفه خود قرار دادند.

اعراب موریتانی و اندلس این بحث را به عالم مسیحی کشانیدند و به اصحاب مدرسه در قرون وسطی تحویل دادند. فیلسوفان آن زمان در حل این مسئله چنانکه با معتقدات دینی سازگار تواند شد رنجی به سزا بردند و طماس قدیس در ابداع حکمت خاص مسیحی این مبحث را مقامی عزیز بخشید و طریقت او در حل این مسئله از حیث تقابل با مذهبی که ابن رشد آن را برگزید اهمیتی به سزا یافت. انصاف باید داد که هم اکنون نیز این مطلب از مهم ترین مطالب حکمت است و شاید بتوان گفت که مدار افکار فلسفی است. چه، بحث راجع بدان با تعیین مقام انسان در جهان و سر نوشت نفس در حیات جاویدان و روابط حق و خلق و نقد معرفت انسانی و مناسبات نفس و بدن و بسیاری از مسائل دیگر ملازمه دارد.

از مطالعه معارضاتی که در این باب پیش آمده است، قسمتی از آنها که در حدود موضوع اصلی این کتاب بوده در بعضی از فصول آن مورد بحث قرار گرفته است، روشن می شود که اگرچه ارسطو مجرد نفس و تعالی عقل و اصالت معقول را اظهار نداشته، و شاید اظهار این مطالب موافق با اصول حکمت او یا لا اقل رأی مختار او در اواخر ایام حیات خویش نبوده است، اقوالی از او در بعضی از کتب خاصه در کتاب نفس چنین نتیجه ای را ایجاب می کرده است. ارسطو می گوید که «عقل فعال مدام می اندیشد» و «علم بالفعل اگرچه در افراد نالی علم بالقوه است با لذات بر آن تقدم دارد» و «عقل

فعال تنها آنگاه که مفارق باشد همان است که هست و ... آیا از این اقوال ، بر فرض اینکه خود ارسطو نیز نخواهد ، نمی توان نتیجه گرفت که عقل فعال مستقل از افراد است و دارای جنبه غیر شخصی و متعالی است ؟ - ارسطو می گوید که « عقل منفعل قابل صور معقوله است » و « برای قبول این صور باید عاری از اختلاط با ماده و فاقد آلت جسمانی باشد » ، و چون « صورت هر فرد انسانی منطبع در ماده است » آیا نباید چنین استنباط کرد که عقل انسانی نوع دیگری است از نفس غیر از آنچه صورت بدن می توان شمرد ، و آیا چنین نفس مجردی را نباید از مقوله اشیا متعالی دانست ؟ اگر چه اصل مهم فلسفه مشاء نفی صور مفارقه است و معرفت انسان در این فلسفه تعلق به صور منطبعه در ماده می گیرد و لیکن چنین صورتی آنگاه معقول تواند بود که کلیت یابد و از قوه به فعل گراید . اما اگر کلی متعلق علم است و اگر فعل بر قوه تقدم دارد و اگر سیر عقل از قوه به فعل مستلزم تأثیر عاملی است که خود مطلقاً بالفعل باشد و اگر عقل بالفعل با معقول بالفعل متحد است آیا این جمله بدان معنی نیست که معقول کلی مقدم بر محسوس جزئی و فائق بر آن و مستقل از آن است و آیا از همه این احکام نمی توان نتیجه گرفت که معقول باید از عقل مفارقی بر عقل منفعل انسانی افاضه شود ؟

حقیر تا آنجا که می توانست از کتب محققین مستفید شود و تا آنجا که می توانست اقوال فیلسوفان را در کتب خود آنان بخواند و در یابد و تا آنجا که می توانست سیر تطور افکار را درباره عقل از مد نظر بگذراند نتیجه ای را که بعضی از مؤلفان و محققان اروپا در آثار خود به دست آورده اند و از مشاهیر آنان اکتاوها ملن و لئون روبن رامی توان به شمار آورد مقبول و مسلم گرفت . و آن نتیجه این است که نظور آراء در مذهب مشاء در همه قرون و اعصار به نحوی از انحاء موجب رجوع این مذهب به اصالت معقولات یا اصالت مثل گردیده است . و امثال اسکندر و فارابی و ابن سینا و ابن رشد در داخل حکمت مشاء به قبول مجرد عقل انسان و تقدم عقل مفارق بر آن و افاضه معقولات بر آن عقل از عالمی مافوق عالم طبیعی و اتحاد عقل و معقول در این عالم رسیده اند ، اگر چه بعضی

از آنان به شدت از چنین نتایجی تحاشی داشته و به ملاحظاتِ حاضر به اعتراف به قبول آنها نبوده‌اند . به همین سبب در ختم کلام جرأت به خود می‌دهد که باینان هم آواز شود و آشکارا بگوید که اگر مذهبِ مشاء را به دقت مورد مطالعه قرار دهند و همه نتایجی را که می‌توان از اصول آن به دست آورد استنباط نمایند به نحوی از انحاء به قبول مثل افلاطونی باز می‌گردد و یا اگر نقاب از رخ ارسطو باز گیرند چهره افلاطون پدید می‌آید .

پایان

ماخذ تأليف

١ - فرانسوی

- 1- Aristote. De l'âme (De anima). Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris, 1959. J. Vrin.
- 2- Aristote. La Métaphysique. Ed. J. Tricot. Paris, J. Vrin, 1962.
- 3- Ibn Sina (Avicenne). Livre des directives et remarques (Kitab Al-Isarat wa- l - Tanbihat). Trad. française avec introd. et notes, par A. M. Goichon. J. Vrin, paris, 1951.
- 4- Iran society; Calcutta. Avicenna commemoration volume. 1956.
- 5- Barbotin (Edmond). Intr. «La théorie de l'intellect, par O. Hamelin. Paris, J. Vrin, 1953.
- 6- Bréhier (Emile).— Histoire de la philosophie P. U. F. 1951 .
- 7- Bréhier (Emile).— La philosophie du moyen age. Abin Michel, 1949.
- 8- Corte (Marcel de). - La Doctrine de l'intelligence chez Aristote. Paris, J. Vrin, 1934.
9. Gardet (Louis)- La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn sina) paris, J. Vrin, 1951 .
- 10- Gilson (Etienne). — La philosophie au moyen age, Payot, Paris, 1947.
- 11- Gilson (Etienne). — Les Sources greco- arabes de l'augustinisme avicennisant,— Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age, V.IV, P. 5-149, 1959.
- 12- Hamelin (Octave).- Le Système d'Aristote. Paris, 1631
- 13- Hamelin (Octave).- La Théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs. Paris, J. Vrin, 1953.

- 14 . Lalande (André).- Vocabulaire technique et critique de la philosophie P. U F., 1960.
- 15- Moreaux (Paul)- Alexandre d'aphrodise. Paris, E. Droz, 1942
- 16- Nuyens (François). L'Evolution de la psychologie d'Aristote. Paris, J. Vrin, 1948.
- 17- Platon -Phédon. Traduction, intr. et notes par L. Robin.
- 18- Quadri (G.)- La Philosophie Arabe dans l'Europe médiévale. Payot, Paris, 1947.
- 19- Robin (Léon) - Aristote. P.U.F. 1944.
- 20- Robin (Léon)- La Pensée grecque. Paris, 1923.
- 21- Rohde (E.) - Psyche. Trad. française, par A. Reymond, Paris, 1913
Bibliothèque scientifique.
- 22- Ross (W. D.): - Aristote. Trad. française, Paris, Payot, 1930

۲ - عربی و فارسی

- ۱ - ابن سینا . - احوال النفس بالمعاد الاصغر . طبع قاهره به اهتمام دکتر احمد فؤاد الالهوانی ۱۹۵۲ م. به ضمیمه چند رساله دیگر .
- ۲ - ابن سینا . - الاشارات و التنبيهات . مطبعة حیدری طهران به ضمیمه شرحین در سه جلد ۱۳۷۷ - ۱۳۷۹ ه . ق . (علامت اختصاری : اشارات)
- ۳ - ابن سینا . - الشفاء (الالهیات) . طبع قاهره در دو جلد ۱۳۸۰ ه . ق . ۱۹۶۰ م.
- ۴ - ابن سینا . - الشفاء (الفن السادس من الطبيعيات في علم النفس) چاپ پراگ با ترجمه فرانسوی به اهتمام ژان باکوش ۱۹۵۶ م. (علامت اختصاری : شفاء)
- ۵ - ابن سینا . - التعليقات على حواشی کتاب النفس لارسطا طاليس جزء کتاب ارسطو عند العرب چاپ قاهره ۱۹۴۷
- ۶ - ابن سینا . - درباره نفس (ترجمه کتاب احوال النفس) چاپ طهران به اهتمام مرحوم دکتر موسی عمید جزء انتشارات انجمن نشر آثار ملی
- ۷ - ابن سینا . - فن سماع طبیعی از کتاب شفاء ترجمه به فارسی از مرحوم محمدعلی فروغی طهران ۱۳۱۹ (به ضمیمه دو فن آسمان و جهان و کون و فساد)

٨ - ابن سينا . - فى الكلام على النفس الناطقه طبع قاهره ١٩٥٢ م. به ضميمه احوال النفس

٩ - ابن سينا . - المباحثات جزء كتاب ارسطو عند العرب طبع قاهره ١٩٤٧ م.

١٠ - ابن سينا . - مبحث عن القوى النفسانية يا النفس على سنة الاختصار طبع قاهره ١٩٥٢ م.

به ضميمه احوال النفس .

١١ - ابن سينا . - مبدأ و معاد ترجمه به فارسى از آقاى محمود شهابى چاپ دانشگاه

١٣٣٢ ش . ه .

١٢ - ابن سينا . - معرفة النفس الناطقه واحوالها طبع قاهره ١٩٥٢ به ضميمه احوال النفس

١٣ - ابن سينا . - النجاة طبع قاهره به اهتمام مصطفى افندى المكاوى والشيخ محيى الدين

الصبرى .

١٤ - ابن سينا . - النكت والفوائد (الفن الخامس من الكتاب الثانى فى العلم الطبيعى

فى النفوس) چاپ کلکته ١٩٥٦ جزء مجموعه يادنامه ابن سينا

١٥ - ابن طفيل . - رساله حى بن يقظان جزء مجموعه منتشره به اهتمام احمد امين طبع

مصر دار المعارف ١٩٥٩ م .

١٦ - ابوريد (محمد عبد الهادى) . - مقدمه بر رسائل الكندى الفلسفيه قاهره ١٩٥٠ م .

١٧ - افضل الدين كاشانى . - رساله نفس ارسطو طاليس جزء مصنفات افضل الدين جلد دوم

به تصحيح و اهتمام آقاى ان مجتبى مينوى ودكتور يحيى مهدوى طهران ١٣٣٧ ش . ه .

١٨ - الاهوانى (دكتور احمد فؤاد) . - مقدمه بر كتاب احوال النفس و رسائل ديكر از

ابن سينا طبع قاهره ١٩٥٢ م .

١٩ - الاهوانى (دكتور احمد فؤاد) . - مقدمه بر كتاب النفس ابن رشد قاهره ١٩٥٠ م .

٢٠ - الاهوانى (دكتور احمد فؤاد) . - ترجمه كتاب نفس ارسطو و مقدمه بر آن طبع

قاهره دار احياء الكتب العربيه .

٢٠ - بدوى (عبد الرحمن) . - مقدمه بر كتاب ارسطو عند العرب قاهره ١٩٤٧

٢٢ - بدوى (عبد الرحمن) . - مقدمه بر « فى النفس » ترجمه اسحق بن حنين از كتاب

نفس ارسطو به عربی قاهره مکتبه النهضة المصریه ۱۹۵۴ م .

۲۳ - الرازی (قطب الدین) . شرح بر شرح خواجه نصیر بر کتاب الاشارات والتنبیہات

ابن سینا . مطبعة حیدری طهران درسه جلد ۱۳۷۷ - ۱۳۷۹ - ه . ق .

۲۴ - سیاسی (دکتر علی اکبر) . علم النفس ابن سینا و تطبیق آن بر روان شناسی جدید ، طهران ۱۳۲۲ انتشارات دانشگاه .

۲۵ - طوسی (نصیر الدین) . شرح بر کتاب الاشارات والتنبیہات ابن سینا مطبعة حیدری

طهران درسه جلد ۱۳۷۷ - ۱۳۷۹ ق . ه .

۲۶ - الفاخوری (حناو خلیل الحر) . الفلسفة العربیه فی الشرق طبع بیروت

دارالمعارف ۱۹۵۸ .

۲۷ - فارابی . آراء اهل المدينة الفاضلة . طبع قاهره . به اهتمام فرج الذکی الکردی

۲۸ - فارابی . - التعليقات . طبع حیدرآباد دائرة المعارف العثمانیه ۱۳۴۶ ه . ق .

۲۹ - فارابی . - الجمع بین رأی الحکیمین . جزء مجموعه ای به نام « الثمرة المرضیة

فی بعض الرسائل الفارابیة »^۱ چاپ لیدن ۱۸۹۰ به اهتمام فردریک دیتریسی .

۳۰ - فارابی . - السياسات المدنیة . طبع حیدرآباد ، دائرة المعارف العثمانیه ۱۳۴۶ ه . ق .

۳۱ - فارابی . - الدعاوی القلبیة . طبع حیدرآباد ، دائرة المعارف العثمانیه ۱۳۴۹ ه . ق .

۳۲ - فارابی . - عیون المسائل . جزء مجموعه الثمرة المرضیة چاپ لیدن ۱۸۹۰ م .

۳۳ - فارابی . - فی اثبات المفارقات . طبع حیدرآباد دائرة المعارف العثمانیه ۱۳۴۵

ه . ق .

۳۴ - فارابی . - فی مسائل متفرقة . طبع حیدرآباد دائرة المعارف العثمانیه ۱۳۴۴

ه . ق .

(۱) دکتر محمود قاسم مؤلف کتاب « فی النفس والعقل لفلاسفة الاغریق والاسلام »

اشتباه غریبی کرده که جزء آثار فارابی کتابی رانیز به نام الثمرة المرضیة آورده است (حاشیة

صفحة ۷۲ چاپ دوم وسایر صفحات) .

- ۳۵ - فارابی . - معانی العقل . جزء مجموعه الثمرة المرضیه چاپ لیدن ۱۸۹۰ م .
۳۶ - قاسم (دکتر محمود) . - فی النفس والعقل لفلاسفة الاغریق و الاسلام طبع قاهره

۱۹۵۴

- ۳۷ - کندی . - مقالة فی العقل ، جزء مجموعه رسائل الکندی الفلسفیه قاهره . ۱۹۵۰ م .
۳۸ - الهاشم (جوزف) . - الفارابی (دراسة ونصوص) طبع بیروت ۱۹۶۰ م .
۳۹ - مهدوی (دکتر یحیی) . - فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا طهران ۱۳۳۳ ش . ه .
انتشارات دانشگاه .

فهرست مندرجات

صفحه

بخش اول

شرح آراء ارسطو راجع به نفس و عقل

۹	فصل اول- موضوع و مرتبه و روش روان شناسی ارسطوئی
۱۷	فصل دوم- نفس در نظر ارسطو
۷۷	فصل سوم- عقل در نظر ارسطو
۱۴۶	فصل چهارم- تحول نظر ارسطو راجع به نفس و عقل

بخش دوم

	مجموعی از شرح عقاید مشائین بعد از ارسطو راجع به نفس و عقل
۱۸۰	۱- تجدید اشاره به آراء مبهم و مسائل متشابه
۱۸۴	۲- مشائین قبل از اسکندر افرویدیسی
۱۹۱	۳- اسکندر افرویدیسی
۲۱۱	۴- مشائین بعد از اسکندر افرویدیسی
۲۲۵	۵- کندی
۲۳۳	۶- فارابی

بخش سوم

صفحه

- نفس و عقل در مذهب ابن سینا و مقایسه آراء او با عقاید ارسطو
- ۱ - آراء ابن سینا در مورد نفس و عقل ۲۷۰
- ۲ مقایسه آراء ابن سینا با آراء ارسطو ۳۴۳
- ۳ - سعی در ذکر علل اختلاف رأی ارسطو و ابن سینا در باره نفس و عقل ۳۵۵

بخش چهارم

- تحقیق در تعلیقات ابن سینا بر کتاب اسطو «در باره نفس»
- ۱ - مقدمه ۳۶۲
- ۲ - تعلیقات ۳۶۸
- نتیجه ۴۲۳
- فهرست مآخذ ۴۳۷



مرکز فروش : کتابفروشی دهخدا - روبروی دانشگاه تهران - تلفن ۶۶۰۱۸۵

شماره ثبت در دفتر مخصوص کتابخانه ملی ۱۲۷۲ مورخ ۱۳۴۹/۱۲/۱۵